N° 6 1933 Juin

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ

selon saint Jean.

III. — La crucifixion.

Le récit johannique de la crucifixion de Jésus est notablement plus court que celui des Synoptiques. Plusieurs épisodes, non sans importance, y font défaut, en particulier : 1. l'assistance prêtée au divin condamné par Simon de Cyrène (1); 2. les lamentations des femmes de Jérusalem (2); 3. la présentation du vin aromatisé (3); 4. les insultes des Juifs (4). En revanche, l'évangéliste ajoute quatre données qui ne figurent nulle part ailleurs : 1. le *titulus* de la croix (5); 2. la robe sans couture (6); 3. l'entretien de Jésus avec sa mère (7); 4. la blessure du côté (8).

Cette façon d'écrire une histoire connue, en évitant les redites inutiles, mais en ajoutant des détails ignorés, s'est déjà manifestée plus d'une fois dans le quatrième Evangile. Elle est caractéristique de la manière de saint Jean.

(1) *Mt.*, XXVII, 31 b. 32; *Mc.*, XV, 20 b. 21; *Lc.*, XXIII, 26.
(2) *Lc.*, XXIII, 27-31.
(3) *Mt.*, XXVIII, 34; *Mc.*, XV, 23.
(4) *Mt.*, XXVIII, 39-43; *Mc.*, XV, 29-32; Lc., XXIII, 35.
(5) *Jo.*, XIX, 19-22.
(6) *Jo.*, XIX, 23, 24.
(7) *Jo.*, XIX, 25-27.
(8) *Jo.*, XIX, 31-37.

1. *Le portement de la croix et le Calvaire* (1).

Dès que Pilate eut rendu son jugement, dans l'appareil et les formes qui viennent d'être décrits, les soldats romains, exécuteurs des hautes œuvres (2), chargèrent Jésus de sa croix, et le conduisirent en dehors de la ville, au lieu des exécutions capitales.

Les précisions archéologiques apportées au problème de la localisation du prétoire (à l'Antonia), ont authentifié le tracé officiel de la voie douloureuse, d'est en ouest, par les ruelles en zigzag, suivant les décrochements de la deuxième enceinte. La longueur du trajet est environ de six cents mètres : 150 en descente assez raide, de l'Antonia, à la côte 750, au fond de la vallée du Tyropéon, à 710, le reste en montée jusqu'à 755 (3). Que le condamné portât lui-même les bois du supplice, à tout le moins le *patibulum* ou barre transversale, à travers les rues de la ville, au milieu des sarcasmes et des railleries de la foule, c'était de règle (4).

Conformément aux coutumes romaines et juives, le lieu du supplice était situé à une petite distance de la ville. Bien entendu de la ville à l'époque de Pilate, à distinguer de l'enceinte développée ultérieurement sous Agrippa I, vers 44.

Le nom de cet endroit sinistre, de même que celui du prétoire, nous est donné sous la double forme, grecque ὁ τόπος Κρανίου, « le lieu dit du Crâne », et araméenne, *Golgotha*, « le Crâne ». Cette désignation a suscité plusieurs légendes : tombeau d'Adam situé sous la colline du Calvaire, et le pied de la croix rencontrant le crâne du premier homme; colline de la Crucifixion occupant par rapport à la ville la position du crâne dans le squelette humain (5); présence en permanence de crânes décharnés sur

(1) *Jo.*, XIX, 16b-17 (= *Mt.*, XXVII, 31*b*-33; *Mc.*, XV, 20b-22; *Lc.*, XXIII, 26-33[a]).

(2) Sur ce point, cf. LECLERCQ, art. *Bourreau* dans *Dict. d'arch. chr.* de dom Cabrol.

(3) SERTILLANGES, *Ce que Jésus voyait du haut de la croix*, Paris, 1924, p. 13.

(4) PLUTARQUE, *De sera num. vind.*, 9; ARTEMIDORE, *Oneirocrit.*, II, 56; PLAUTE, *Miles.*, 359. Cf. MOMMSEN, t. III, p. 256, p. 7; BILLERBECK, t. I, p. 587.

(5) C'est la théorie plaisante, mise à la mode par le général Gordon, qui a donné naissance au Calvaire des protestants, à côté du couvent des Dominicains

la butte des exécutions capitales (1). La vérité est beaucoup plus simple. Le mot Golgotha, «le Crâne», comme son répondant moderne arabe : *Râs* « la Tête », est un mot de terroir qui ne souffre pas d'interprétation alambiquée. L'indigène désigne ainsi « beaucoup moins le sommet aigu ou très proéminent d'une montagne que certain ressaut de terrain en saillie plus ou moins accentuée au flanc d'une colline et en dehors de son axe principal ». Le Calvaire ou le *Golgotha*, d'après les indications de saint Jean, devait donc être un monticule « bien en vedette sur la rampe ou contre la crête de l'une ou l'autre chaîne des collines qui constituent l'ossature principale topographique de la ville ». Un recoupement parfaitement exact de ces données évangéliques avec le relief du terrain dans la région du Saint Sépulcre et les attestations traditionnelles, confère au sanctuaire actuel un maximum de garanties (2). Il serait puéril de réduire cet argument de convergence à une seule donnée, pour conclure ensuite à une insuffisance de preuve (3).

2. *La croix et le titulus* (4).

Réservé aux esclaves, aux transfuges, aux provinciaux coupables de piraterie, d'assassinat, de brigandage, de sédition et de tumulte, le supplice de la croix, importé d'Orient, passe à bon droit pour le plus déshonorant et le plus cruel qui se pût inventer. On conserve à Rome le souvenir de la place Sestertium, près de la porte Esquilina, où les esclaves subissaient cette peine. « Là s'élevait une forêt de croix, d'où partaient des gémissements; car on laissait mourir de faim et de soif les malheureux crucifiés,

de Saint-Etienne. Cf. VINCENT, *Histoire d'un mythe*, dans *Revue Biblique*, t. XXXIV, 1925, p. 401-431.

(1) Cette explication figure encore, avec le plus grand sérieux, dans les mémoires du prince de Bülow (trad. française) t. I, p. 211.

(2) Sur toute cette question, cf. VINCENT et ABEL, *Jérusalem*, t. II, p. 92, et VINCENT, *L'authenticité des Lieux Saints*, p. 57.

(3) Comme le fait M. Goguel (qui décidément en matière d'archéologie n'a pas la main heureuse), dans *La vie de Jésus*, p. 529-535.

(4) *Jo.*, XIX, 18-22 (= *Mt.*, XXVII, 35-38; *Mc.*, XV, 24-28; *Lc.*, XXIII, 33-38).

qui servaient de pâture aux chiens et aux vautours » (1).

L'instrument du supplice était constitué par l'entrecroisement de deux bois, que les auteurs comparent d'ordinaire à la lettre T. Parfois cependant, la poutre verticale dépassait légèrement la traverse, comme dans nos représentations figurées de la croix du Sauveur. Une tablette (titulus, αἰτία) placée au-dessus de la tête du patient faisait connaître les motifs de l'exécution, et résumait en substance le mobile du jugement.

Attaché d'abord au *patibulum* ou barre transversale, le supplicié était généralement hissé ensuite au poteau, préalablement fiché en terre, à l'aide de cordes ou de courroies. Cela s'appelait *agere*, *dare*, *ferre*, *tollere* in crucem. Puis il était fixé sur la croix par de longs clous, qui lui traversaient pieds et mains (2).

La souffrance qu'il devait endurer défie l'imagination. Elle a été bien expliquée dans ce texte de saint Thomas : « Les crucifiés sont voués à la mort la plus épouvantable qui soit. Les mains et les pieds, par où ils sont rivés, sont les endroits du corps les plus nerveux et les plus sensibles. Le poids du corps ne fait qu'accroître, d'instant en instant, leur douleur. Et celle-ci dure très longtemps ; car ces suppliciés ne meurent pas tout de suite comme ceux qui sont frappés du glaive. »

Ces observations superficielles correspondent bien à la description que le Dr E. Le Bec nous a donnée du point de vue strictement médical.

« La douleur, écrit-il, fut violente, car les clous firent éclater les os de la main et des pieds. Aux mains, ils passèrent au contact du principal nerf de la sensibilité des doigts, le nerf median. La sensation douloureuse se propagea immédiatement dans toute l'étendue des mains. De plus, au moindre mouvement, le nerf venait frotter sur l'angle du clou de fer, ce qui excitait la douleur.

On peut se faire une faible idée de l'acuité de cette souffrance en pensant que la main est l'organe du tact par excellence,

(1) G. Humbert et E. Saglio, *Crux.* dans *Dict. des Ant.*
(2) Mommsen, t. III, p. 257.
(3) III, q. xlvi, a. 6, c.

et que la sensibilité est extrême dans les nerfs de la main... Le divin crucifié était presque complètement immobilisé dans une position verticale... L'immobilité prolongée causait une congestion interne des groupes musculaires, qui étaient alors en proie à des contractions ; ces contractions elles-mêmes provoquaient des tiraillements des mains et des pieds, d'où un renouvellement continuel des souffrances » (1).

Saint Jean passe sur ces affreux détails. Tous ses lecteurs savaient aussi bien que lui ce que le supplice de la croix signifiait. Il signale seulement que Jésus fut crucifié entre « deux autres », les « deux brigands » de saint Matthieu et de saint Marc (2), les « deux malfaiteurs » de saint Luc (3).

Il insiste beaucoup par contre sur la planchette clouée au sommet de la croix, et qu'il est seul à désigner par le terme juridique latin, *titulus*, τίτλος. Elle était rédigée en trois langues : le latin, en usage dans l'administration ; le grec, langue de la classe cultivée ; l'araméen, dialecte parlé par le peuple. Aujourd'hui encore, toutes les proclamations du Haut Commissariat de la Palestine se font en trois langues : l'anglais, l'hébreu et l'arabe.

Poussant l'ironie jusqu'au bout, Pilate avait fait inscrire ces mots, intentionnellement équivoques : *Jésus de Nazareth, Roi des Juifs*. Le Calvaire étant situé tout près de la ville, dans un endroit fréquenté, probablement au bord d'une route (4), un grand nombre de Juifs et d'autres personnes de toute langue purent lire l'écriteau. Les pèlerins ne cessaient d'affluer à Jérusalem. C'était une des premières choses qui frappaient leurs regards à l'approche de la ville. On conçoit que les commentaires allaient leur train.

Agacés, les grands prêtres prennent l'initiative d'une démarche collective auprès du procurateur, afin de le faire revenir sur

(1) E. Le Bec, dans *Revue de Philosophie*, 1923.
(2) *Mt.*, XXVII, 28; *Mc.*, XV, 27.
(3) *Lc.*, XXIII, 33.
(4) *Mt.*, XXVII, 39; XV. 29.

son texte. Mais cette fois, ils se heurtent à un refus catégorique. Écœuré, Pilate se montre intraitable. *Ce que j'ai écrit*, dit-il, *je l'ai écrit*. On est enclin à voir dans la tournure ὃ γέγραφα γέγραφα une influence sémitique (1). La décision de Pilate se comprend cependant fort bien. Les jugements, à l'époque impériale, devaient être rédigés par écrit, puis lus à haute voix. Étaient considérés comme nuls les jugements simplement prononcés sans être écrits. Le but de cette prescription était d'empêcher que la sentence ne fût modifiée après coup (2). Puisque le *titulus* reproduisait le mobile de la condamnation, il devait participer à cette irrévocabilité (3). Un changement apporté au texte eût contredit les traditions juridiques les mieux établies.

Il est clair d'ailleurs que saint Jean insiste tant sur le *titulus* pour une autre raison que le simple intérêt d'une information historique exacte. Ce qui l'a frappé, c'est le témoignage que, sans le savoir, Pilate a rendu à la royauté de Jésus. Bon gré mal gré, les adversaires du Sauveur eux-mêmes contribuent à faire éclater la vérité évangélique! Les remarques de M. P.-F. Regard sont à ce propos très pertinentes. « L'inscription de l'écriteau de la croix, dans la rédaction donnée par l'Évangile selon saint Jean, proclame à la fois l'ignominie et la gloire du Roi-Messie. Œuvre du procurateur romain, qui sans doute n'en mesurait pas la portée, elle unit officiellement le plus profond abaissement et la plus haute gloire, l'humiliation complète de cet homme de Nazareth en qui l'Évangéliste montre le Dieu du ciel manifesté en chair, et la dignité souveraine, la majesté suprême, la gloire magnifique de celui qui, condamné à mort et mis en croix, demeure cependant le Roi d'Israël, le Roi des rois. Les armoiries du Messie dominent pour ainsi dire la croix » (4).

(1) Billerbeck, t. II, p. 573.

(2) Mommsen, t. II, p. 130.

(3) Sur l'irrévocabilité du jugement dans la procédure d'accusation, cf. Mommsen, t. II, p. 132.

(4) P.-F. Regard, *Le titre de la croix*, dans *Revue Archéologique*, t. xxviii, 1928, p. 104.

3. *Le partage des vêtements* (1).

Les soldats chargés de l'exécution forment une escouade, la plus petite unité composée de quatre hommes (τετράδιον) (2). D'après les Synoptiques, un centurion était également présent pour surveiller les opérations (3). Leur besogne terminée, avant de commencer la garde qui devait durer jusqu'à ce que les condamnés eussent rendu le dernier soupir, ces soldats se disposent à profiter des aubaines auxquelles ils ont droit (4). Les vêtements des victimes leur revenaient. Laissant dans l'ombre les deux larrons, saint Jean concentre son regard sur ce qui touche à Jésus. En témoin oculaire, parfaitement informé d'une scène dont les moindres éléments lui sont restés imprimés dans les yeux, il distingue les vêtements en général, τὰ ἱμάτια, et la tunique, ὁ χιτών, qui était d'un seul tissu, sans couture (ἄρραφος) du haut en bas, comme la robe du grand prêtre (5). Peut-être cette tunique avait-elle été confectionnée par la sainte Vierge ou par les saintes femmes. Il se peut cependant aussi qu'il faille l'identifier avec la robe brillante, dont Jésus, depuis sa comparution devant le petit tétrarque Hérode, serait demeuré affublé (6). Toujours est-il qu'elle représentait une certaine valeur. Plutôt que de la faire tourner à rien, en la divisant en quatre parts, comme le lot des habits, les soldats se mettent d'accord pour la tirer au sort. Saint Jean relève ce détail parce qu'il y voit l'accomplissement littéral de la prophétie du psaume XXII : *Ils se partagent mes vêtements; ils tirent au sort ma tunique* (7). Sur ce fait historique, un symbole n'a pas tardé

(1) *Jo.*, XIX, 23 (= *Mt.*, XXVII, 35b-36; *Mc.*, XV, 24b; *Lc.*, XXIII, 34b).

(2) *Act.*, XII, 4.

(3) *Mt.*, XXVII, 54; *Mc.*, XV, 39; *Lc.*, XXIII, 47.

(4) Cf. LECLERCQ, *op. cit.*

(5) JOSÈPHE, *Ant.*, III, 7, 2 : « Elle ne se composait pas de deux pièces qui eussent été cousues sur les épaules et le long des flancs, mais c'était un seul morceau très long, tissé et fendu non pas de côté dans le sens du fil, mais échancré sur la longueur jusqu'à la poitrine et au milieu du dos; une lisière y était cousue pour ne pas laisser voir une coupure peu convenable » (trad. Lagr.).

(6) Cette conjecture de Verrall (347) est rapportée avec une certaine faveur par le P. Lebreton, *op. cit.*, t. II, p. 401, n. 1.

(7) *Ps.*, XXII, 18.

à se greffer. Depuis saint Cyprien, les Pères y voient la figure de l'unité indestructible de l'Église. Mais c'est là une interprétation postérieure, à laquelle l'évangéliste n'a sans doute lui-même jamais pensé.

4. *Jésus et sa Mère* (1).

A l'escouade des soldats indifférents, grossièrement occupés pendant l'agonie des condamnés à retirer le meilleur bénéfice possible de leur service commandé, saint Jean oppose quelques femmes compatissantes, pieusement groupées tout près de la croix, autour de la mère de Jésus.

Ces saintes femmes ne sont pas au nombre de deux, comme le pensent plusieurs auteurs, qui ponctuent le texte de la façon suivante... *La sœur de sa Mère Marie de Clopas, et Marie la Magdeleine.* Le balancement de la phrase joannique et l'ordre des mots suggèrent une pause avant *Marie de Clopas*, laquelle doit être ainsi distinguée de la sœur de la Sainte Vierge (2).

Qualifiée par son village d'origine, — sans doute Magdala, au nord de Tibériade, sur la rive ouest du lac, — la première à qui Jésus apparaîtra après sa résurrection, *apostola apostolorum*, Marie la Magdeleine est la pécheresse convertie. Son histoire demeure dans toutes les mémoires chrétiennes. Clopas, nommé en relation avec une Marie, était d'après l'historien Hégésippe (3) le frère de saint Joseph et le père de Syméon (4) qui succéda au frère du Seigneur, Jacques le Juste, comme évêque de Jérusalem. Le plus normalement, Marie de Clopas devrait être considérée comme son épouse. Car une femme est ordinairement désignée par le nom de son mari. Il est cependant très possible qu'elle ne soit que sa fille ou sa parente.

Reste la sœur de la mère de Jésus. Saint Jean a l'habitude, presque érigée en système, de voiler sous un discret anonymat, non seulement sa personne, mais aussi les membres de sa famille,

(1) *Jo.*, XIX, 25-27. — (2) Lagrange, Durand, Zahn, Loisy, Bernard. — (3) Hégésippe était palestinien. Il écrivit sous le pape Eleuthère (174-189) 5 livres de souvenirs puisés en grande partie dans la tradition de l'église de Jérusalem. — (4) Eus., *H. E.*, IV, 22, 4 ; III, 32, 6.

notamment son père Zébédée et son frère Jacques (le majeur). Si l'on tient compte de ce fait, et si l'on observe au surplus que Salomé, mère de l'évangéliste Jean, est mentionnée dans les Synoptiques parmi les femmes présentes au Calvaire, on sera facilement amené à reconnaître dans la « sœur » de la Vierge la propre mère de Jean.

Cette solution, assurément très séduisante, qui jette un jour nouveau sur la famille de Zébédée, a été principalement défendue par Zahn. Elle est suivie par le P. Durand et le Most Rev. J.-H. Bernard. Après l'avoir accueillie avec faveur, le P. Lagrange pourtant s'est ravisé dans *L'Évangile de Jésus-Christ*. Il lui a paru difficile d'identifier Marie de Clopas à la mère de Jacques et de José (1). Car Jacques et José, « frères du Seigneur », ne sont certainement pas les enfants de Clopas. Et la conjecture d'un double mariage de Marie de Clopas ressemblerait à un petit subterfuge (2). Or, les Synoptiques en font foi, la mère de Jacques et de José était au Calvaire avec Marie la Magdeleine et Salomé. Si l'on n'est point autorisé à voir en elle Marie de Clopas, il ne resterait plus qu'à la prendre pour la sœur de la Mère de Jésus, signalée par saint Jean. Celle-ci ne représenterait donc plus Salomé. Ainsi le voudrait l'accord des Évangiles.

Nous nous permettons de penser un peu différemment. La difficulté relevée par le P. Lagrange n'existe à vrai dire que si Marie de Clopas était l'épouse de Clopas. Mais pourquoi ne serait-elle pas sa fille ou même une parente plus éloignée ? Certes « l 'origine d'une femme importe moins que le nom de son mari ». Mais Clopas était le frère de saint Joseph, le beau-frère de la sainte Vierge. Par lui, la mère de Jacques et de José était appa-

(1) « Contrairement à ce que nous avons dit dans le *Comm. de Jo.*, et revenant à notre opinion du *Comm. de Mc.*, nous ne voyons pas dans la sœur de la Mère de Jésus Salomé, mais plutôt une autre Marie, mère de Jacques et de José (Mc., xv, 40). Hégésippe ne donne pas le même père à Jacques, évêque de Jérusalem, dit le frère du Seigneur, et à Siméon, son successeur, fils de Clopas frère de Joseph, père putatif de Jésus ». LAGRANGE, *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, 1928, p. 567, n. 2.

(2) Elle soulève d'ailleurs de graves difficultés, surtout si l'on fait d'Alphée le premier mari de la mère de Jacques et de José. Cf. Lagrange. R. B.., t. XXXVIII, 1928, p. 297.

rentée à la mère de Jésus. De ce chef, en toute hypothèse, il y avait un motif spécial de le nommer. Nièce, cousine ou belle-sœur, c'est tout un. Marie de Clopas compâtit délicatement à l'immense douleur de la Vierge avec une autre parente, la première nommée, en qui nous n'aurons plus d'objection à reconnaître la Salomé de saint Matthieu et de saint Marc.

Bien qu'il ne se présente pas lui-même avec les saintes femmes, saint Jean est là aussi. Nous le verrons apparaître dans un instant.

En somme, suivant la solution qui semble le mieux tenir compte de l'ensemble des éléments du problème, cinq personnes différentes : 1. la Mère de Jésus; 2. Salomé, sa « sœur » ou sa cousine; 3. Marie de Clopas, mère de Jacques et de José, fille plutôt qu'épouse de Clopas; 4. Marie la Magdeleine, la pénitente convertie; 5. l'évangéliste saint Jean, fils de Salomé et, (dans notre hypothèse), cousin de Jésus.

L'attitude de ces personnes aimantes est décrite d'un mot très net : *elles se tenaient debout*, εἱστήκεισαν, fortes et courageuses, malgré leur désolation. Point d'abattement ni de défaillance, mais cette fermeté dans l'épreuve à laquelle se discernent les caractères de bonne trempe.

Suit une scène infiniment touchante et d'une haute portée doctrinale. Au moment de rendre son âme, considérant au pied de la croix sa mère bien-aimée et son disciple de prédilection, Jésus, malgré ses horribles souffrances, se préoccupe de l'avenir qui va s'ouvrir après son départ devant ces deux êtres tendrement aimés. Abaissant son regard vers sa mère, il lui confie saint Jean, qu'elle regardera désormais comme son fils. Ensuite, s'adressant à Jean, il lui demande de tenir Marie pour sa Mère. A partir de ce moment, Marie et Jean demeureront ensemble, vraisemblablement avec Salomé, étroitement unis dans la communauté des mêmes souvenirs et du même très tendre amour.

D'après une tradition, unanime à partir du XII^e^ siècle, qui trouve un premier point d'appui dans Origène (1), et dont

(1) Origène, Comm. in Jo., I, IV, 23.

l'abbé Rupert de Deutz (1) s'est fait le théologien, saint Jean au Calvaire représenterait mystiquement tous ceux qui devaient devenir les frères de Jésus-Christ. Cette doctrine, chère au sentiment chrétien, a été solennellement sanctionnée et développée par S. S. le pape Léon XIII (2) et plus récemment par S. S. le pape Pie XI (3). Il ressort très clairement de cet enseignement que saint Jean au Calvaire figurait l'universalité des hommes, fidèles et infidèles. Marie les a tous reçus pour ses enfants. Mais il ne s'ensuit pas que la maternité de la Sainte Vierge à l'égard du genre humain n'ait commencé qu'au Calvaire. Elle lui est bien antérieure, et date du premier instant de l'Incarnation. La donation faite à Marie de tous les hommes au Calvaire doit être plutôt considérée comme une consécration officielle, en vue de l'avenir, d'un fait déjà existant. Aussi, n'est-il pas exact de dire que la parole de Jésus, étant celle du Verbe, *a fait naître* dans le cœur de la Vierge une tendresse particulière *pour ceux que la grâce rend frères de Jésus-Christ* (4). C'est trop et c'est trop peu. Les sentiments maternels de Marie n'avaient plus à naître, puisqu'ils existaient déjà; ils ne s'étendaient pas seulement aux frères de Jésus-Christ par la grâce, mais à tous les hommes, rachetés par le sang de Jésus-Christ.

Le rôle maternel de la Sainte Vierge est appelé à s'exercer dans l'ordre de la grâce. C'est là un point sur lequel tous les théologiens sont d'accord. Entraîne-t-il l'intervention de la Vierge dans la distribution de toutes les grâces en général et de chacune d'elles en particulier? J'avoue que le témoignage de saint Jean ne me paraît pas suffisant pour le prouver (5). Car,

(1) Rupertus, Comm. in Jo., P. L., t. CLXIX, col. 790.

(2) Encycl. *Quamquam pluries* (25 août 1889), *Octobri mense adveniente* (22 septembre 1891), *Iucundum semper* (8 septembre 1894), *Adiutricem populi christiani* 5 septembre 1895).

(3) « Sanctissima Regina Apostolorum Maria, cum homines universos in Calvaria habuerit materno animo suo commandatos, non minus eos fovet ac diligit, qui se fuisse a Christo Jesu redemptos ignorant, quam qui ipsius beneficiis fruuntur feliciter. » Enc. *Rerum Ecclesiae* (28 février 1926).

(4) C. Marmion, *Le Christ Vie de l'âme*, Maredsous, 2e ed. p. 547.

(5) Cf. En sens contraire, J. Bittremieux, *De Mediatione universali B. M Virginis quoad gratias*, Brugis, 1926, p. 188-193.

de soi, l'idée de la maternité spirituelle de la Vierge n'implique pas l'idée de la médiation universelle de toutes les grâces. Or c'est de cette maternité seulement qu'il est question dans le texte de l'évangéliste. Qu'elle soit affirmée avec ou sans restriction, il ne paraît pas possible d'en tirer plus qu'elle ne contient. Les interprètes les plus conservateurs ne parlent aussi bien de la maternité de grâce universelle que par manière d'adaptation (1). Tout au plus, pourrait-on dire avec le P. Lagrange que « notre piété voit dans l'attitude de celle qui se tenait debout au pied de la croix un indice de la place qu'elle occupe dans notre rédemption » (2). Si la doctrine de la médiation universelle de la Sainte Vierge était par ailleurs établie, elle projetterait assurément sur le texte de saint Jean une belle lumière. Mais enfin cette lumière viendrait d'ailleurs.

Si intéressante qu'elle soit pour notre dévotion mariale, l'interprétation spirituelle des dernières paroles de Jésus à sa sainte Mère ne doit point nous faire oublier l'humble sens littéral historique. Les Pères se sont attachés à en faire ressortir le caractère si tendrement filial. Aucun commentaire n'égalera la séquence du *Stabat mater*.

5. *Les derniers instants de la mort de Jésus* (3).

La soif endurée par Jésus,— le plus douloureux des tourments de la crucifixion, — est mentionnée par tous. Mais saint Jean, encore une fois, en profite pour montrer la réalisation d'une prophétie messianique, la dernière avant le trépas du Sauveur : *Pour me rassasier, ils me donnent du fiel, et du vinaigre pour étancher ma soif* (4).

Si l'on en juge par les habitudes des Palestiniens d'aujourd'hui, les hommes de l'escouade n'avaient pas manqué, en prévision de leur longue station au Calvaire en plein milieu du jour, d'apporter avec eux une gargoulette d'eau vinaigrée, la *posca*

(1) Cf. A. DURAND, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 493. — (2) *In h. l.* — (3) *Jo.* XIX, 28-30 (= *Mt.*, XXVII, 48-50; *Mc.*, XV, 36-37; *Lc.*, XXIII, 46). — (4) *Ps.*, XX, 16.

des soldats romains. Il est possible qu'une éponge en bouchait l'orifice. Pris de compassion, ils présentent aux lèvres desséchées du crucifié cette éponge imbibée, fixée à un javelot (1). Le détail, précis et pris sur le vif, est tout à fait dans la manière de l'évangéliste. Et l'accord de saint Jean avec les Synoptiques, qui parlent d'un roseau κάλαμος, se réalise d'autant mieux que le javelot, renforcé à son sommet a vraiment l'aspect extérieur d'un roseau avec sa fleur (2).

Après avoir touché au breuvage acide qu'on lui présentait, Jésus pouvait considérer que tout ce qui avait été écrit à son sujet était réalisé. L'œuvre que son Père lui avait donné à accomplir touchait à son terme. Alors librement, comme un homme qui se sent maître de donner son âme quand il lui plaît (3), il inclina la tête et rendit l'esprit.

6. *Le coup de lance et la blessure du côté* (4).

Les Romains n'avaient pas coutume d'abréger les souffrances des crucifiés, en leur donnant le coup de grâce, sinon quand,

(1) C'est bien «javelot» qu'il faut lire, et non «hysope». La leçon de la Vulgate *hyssopo circumponentes*, correspondant au grec ὑσσώπῳ περιθέντες qui devrait se traduire *autour d'une hysope*, me paraît insoutenable. Que l'hysope soit l'*Hysoppus officinalis* ou *l'Origanum maru L*, ses tiges, quoiqu'en ait dit le P. Fonck (dans le *Lexicon Biblicum*, 2, 577 s., cité par le P. Joüon), surtout si elles atteignent trois ou quatre pieds (ce qui paraît énorme), seraient certainement trop faibles pour supporter le poids d'une éponge imbibée. La difficulté a été vue depuis longtemps. Field, Lagrange, Bernard en rendent compte, à la suite de Joachim Camerarius († 1574) au moyen d'une toute petite correction. Le texte courant proviendrait de cette faute de copiste classique, appelée *dittographie*, qui consiste à répéter indûment le même groupe de lettres. La leçon présumée primitive ὕσσῳ περιθέντες aurait été retranscrite, par inadvertance ou dans un but de correction intentionnel, ὑσσώπῳ περιθέντες avec répétition du groupe ωπ. Or ὕσσῳ περιθέντες fournit un sens excellent. Le mot ὑσσός signifie le javelot, *pilum*, arme de jet des légionnaires. Chaque soldat en portait deux sur lui. Long de 67 cm., et facilement maniable, il convenait parfaitement à l'action racontée rapportée par l'évangéliste. — (2) Cf. LAGRANGE *in h. l.* — (3) « Quis ita dormit quando voluerit, sicut Jesus mortuus est quando voluit? Quis ita vestem ponit quando voluerit, sicut se carne exuit quando voluit? Quis ita cum voluerit abit, quomodo cum voluit obiit. » Saint Augustin, *in h. l.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1952. — (4) *Jo.*, XIX, 31-37.

par un adoucissement de la peine, il avait été prescrit de leur briser les membres (crura fracta). Mais en Palestine, ce devait être d'usage (1), afin que le cadavre pût être enlevé avant la nuit, conformément à ces prescriptions du Deutéronome : *Quand un homme ayant commis un crime capital aura été mis à mort, et que tu l'auras pendu à un bois, son cadavre ne passera pas la nuit sur le bois; mais tu ne manqueras pas de l'enterrer le jour même, car un pendu est l'objet de la malédiction de Dieu, et tu ne souilleras pas ton pays, que Jahvé, ton Dieu te donne pour héritage* (2). D'autres raisons intervenaient dans le cas présent. Le lendemain était le jour du sabbat, et ce sabbat devait être « un grand jour », le jour de la Pâque, le premier jour des azymes. La ville serait pleine de pèlerins. Si la simple présence des étendards romains à Jérusalem avait naguère presque suscité une révolution (3), l'exposition des cadavres des crucifiés en un lieu public, visible à tout venant, ne manquerait pas d'éveiller au moins une vive et dangereuse émotion.

Les chefs des Juifs s'en vont donc de nouveau trouver Pilate pour lui demander de faire accélérer la mort des condamnés, de telle sorte qu'on pût les ensevelir sans tarder et que les prescriptions de la Loi demeurassent sauves. Le procurateur n'avait aucun motif de s'opposer à une requête aussi raisonnable. Que l'affaire fût liquidée au plus tôt et que l'on n'en parlât plus, c'était tout ce qu'il désirait.

Munis des instruments nécessaires, des soldats sont donc envoyés au Calvaire. A peine arrivés, ils se mettent en demeure d'exécuter leur sinistre besogne, à commencer par les deux brigands. Quant à Jésus, ils constatent que la mort est déjà survenue. Dans ces conditions, lui briser encore les jambes eût été peine perdue. Toutefois, pour plus de garantie, un soldat perce brutalement,de sa lance ou de sa javeline, le côté du Sauveur Le mot λόγχη désigne indifféremment, soit le fer d'une lance ou d'un javelot, par opposition à la hampe, soit la lance proprement dite par opposition au javelot. Du mot λόγχη, est venu le

(1) Fl. Josèphe, *Bell.*, iv, 5, 2. Cf. G. Humbert, *op. cit.*, p. 1573. — (2) *Deut.*, xxii, 22, 23. — (3) *Bell.*, ii, 9, 2.

nom de *Lonchin* ou *Longin* donné au soldat qui, par une étrange confusion, a été assimilé au centurion des Synoptiques, et a donné lieu à un cycle abondant de légendes (1).

De la blessure causée par le fer sort « aussitôt » du sang et de l'eau. Le Dr Le Bec nous fournit à ce propos l'explication suivante : « On peut penser que la plèvre, enveloppe du poumon fut seule perforée et qu'elle contenait une certaine quantité du liquide de pleurésie que l'on nomme en médecine, un épanchement pleural. Un tel épanchement pathologique a très bien pu se produire pendant les dernières heures de la vie du Christ, en raison de l'épuisement total dans lequel il se trouvait, et, surtout, à cause des graves troubles de la circulation » (2). Quoi qu'il en soit, la réalité du fait est nettement affirmée par saint Jean. Elle a été définie en 1311, contre Pierre Oliva, au concile de Vienne (3).

La blessure du côté a été surtout considérée par la tradition, à cause de son sens symbolique, d'ailleurs un peu hésitant. D'après saint Jean, comme d'après saint Paul (4), le sang est l'instrument de propitiation (5); l'eau est l'élément du baptême (6) opérant en vertu du sacrifice de la croix (7). Apollinaire, évêque d'Hierapolis (vers 171) se rapproche de ces notions en considérant dans le sang et dans l'eau deux agents de purification. De là à l'idée de l'Église, issue du côté de Jésus, comme une nouvelle Eve (8), il n'y avait qu'un pas. A peine une conclusion théologique! C'est le dernier sens qui a prévalu.

Les faits cités en dernier lieu revêtent aux yeux de l'évangéliste une telle importance qu'ils introduisent une déclaration spéciale. Lui-même se porte solennellement garant de ce qu'il dit (au présent). *Car ce qu'il dit, il l'a vu. Et son témoignage est vrai,*

(1) *Acta Sanctorum*, XV Martii, t. VIII, p. 370-384. — (2) E. Le Bec, *op. cit.*, p. 142. — (3) « Sacro approbante Consilio, declaramus praedictum Apostolum et Evangelistam Joannem rectum in praemissis factae rei ordinem tenuisse, narrando quod, Christo jam mortuo, unus militum lancea latus ejus aperuit. » *Denz.*, n. 480. — (4) *Rom.*, III, 25. — (5) *I Jo.*, I, 7; *Apoc.*, I, 7. — (6) *Jo.*, III, 5. — (7) *Jo.*, III, 14, 15. — (8) C'est l'interprétation développée à l'envi par saint Augustin, saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome, saint Thomas.

et il sait qu'il dit vrai. L'usage de la troisième personne pour se désigner soi-même ne fait guère difficulté (1). Mais le témoignage ? Nul n'est admis à témoigner dans sa propre cause (2). Seulement une déclaration solennelle n'est pas nécessairement un témoignage proprement dit, quand bien même il en emprunterait la forme, et le seul fait de se répéter avec une pareille emphase pèse tout de même d'un fameux poids (3).

La rapidité avec laquelle la mort de Jésus est survenue a pour effet l'accomplissement de deux prophéties. La première, relative à l'intégrité des os, vise directement l'agneau pascal (4), figure de la divine victime immolée pour tout son peuple (5). Ce qui est dit du premier, vaut pour le second au sens mystique, ou spirituel. L'autre texte est emprunté à Zacharie (6), d'après l'hébreu. Il devrait se lire le plus probablement comme ceci : ... *ils se tourneront vers Lui* (Jahvé). *Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui comme sur un fils unique, ils le pleureront comme on pleure la mort du premier-né* (7). La section à laquelle ce texte prophétique appartient est certainement messianique. Il y est dit que la nation juive, au temps du Messie, portera le poids d'un grand crime, lequel ne peut être que la mise à mort du Messie (8). Allusion d'autant plus impressionnante que Jésus de fait a été transpercé par les Juifs, responsables de sa crucifixion.

(1) *Jo.*, IX, 37. — (2) *Jo.*, V, 31; VIII, 13. — (3) Lagrange, Durand, Tillman proposent de traduire le pronom ἐκεῖνος par « Celui-là », à savoir Jésus-Christ, par analogie avec I *Jo.*, II, 6; III, 3, 5, 7, 16; IV, 17. A quoi le P. Joüon répond en faisant observer pertinemment que dans tous ces versets, qui traitent manifestement de Jésus ou de Dieu, ἐκεῖνος est employé au sens faible de pronom sujet « il », qu'il a habituellement dans saint Jean, et qu'on irait à l'encontre de l'usage grammatical de l'évangéliste en lui assignant le sens emphatique de « Celui-là », que le contexte ne suggère aucunement. — (4) *Ex.*, XII, 46; *Num.*, IX, 12. — (5) I *Cor.*, V ,7; *Apoc.*, V, 6, 12. — (6) *Zach.*, XII, 10, — (7) VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1928, p. 683; CONDAMIN, *Le sens messianique de Zacharie*, XII, 10, dans *Recherches de science religieuse*, t, II, 1910, p. 52-56. — (8) E. TOBAC, *Les prophètes d'Israel*, t. II, Dessain, 1921, p. 529.

7. *La mise au tombeau* (1).

Après les réflexions de l'évangéliste sur le coup de lance, le récit reprend son cours normal, sur le ton narratif. Μετὰ ταῦτα, « après cela », est l'expression dont saint Jean se sert habituellement pour introduire une nouvelle section.

Férus de légalisme sur le chapitre des impuretés, surtout des impuretés occasionnées par les cadavres, les Juifs tenaient beaucoup à ce que les prescriptions de la Loi touchant l'ensevelissement des condamnés fussent strictement observées (2). Prenant prétexte de cette disposition, Joseph d'Arimathie s'en va solliciter du procurateur la permission d'enlever le corps de Jésus. Arimathie est sans doute la Ramathaïm-Zophim de Samuel (3), aujourd'hui *Rentis*, au nord-est de *Lydda*. D'après saint Marc et saint Luc, Joseph d'Arimathie était membre du Sanhédrin (4). D'après saint Matthieu, c'était un homme riche qui avait été instruit par Jésus (5). Saint Jean le représente comme un disciple du Maître, mais dissimulé par peur des Juifs. Toutes ces indications se recoupent au mieux et concourent à expliquer les démarches du nouveau venu. Sa vénération pour la personne de Jésus rend compte de son initiative. Sa qualité de sénateur sert son dessein à souhait. Le permis d'inhumer qu'il est venu solliciter lui est accordé d'autant plus facilement

(1) *Jo.*, XIX, 38-42 (= *Mt.*, XXVII, 57-61; *Mc.*, XV, 42-47; *Lc.*, XXIII, 50-56[a]). — (2) M. Baldensperger fait à ce propos les remarques suivantes : « C'est particulièrement en présence d'un cadavre que les précautions les plus minutieuses étaient recommandées. L'attouchement du mort était interdit. Plus encore : un cadavre exposé aux regards risquait de souiller tous ceux qui l'approchaient ou qui passaient dans le voisinage. Josèphe l'historien, fait allusion à ces prescriptions dans divers passages de la Guerre Juive. Nous citons de préférence une anecdote rapportée par lui dans les Antiquités; car nulle part l'horreur instinctive qu'inspirait aux Juifs la vue des objets rappelant la mort ne se révèle d'une façon plus frappante. Lors de la fête des pains azymes, les prêtres ayant ouvert les portes du Temple après minuit selon la coutume, des Samaritains venus en cachette à Jérusalem, répandirent des ossements humains dans l'intérieur de l'édifice et sous les portiques, ce qui souilla le sanctuaire pendant sept jours. Il fallut donc en défendre l'entrée pendant la fête ». *Le tombeau vide*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, t. XII, 1932, p. 428. — (3) 1 *Sam.*, I, 1. — (4) *Mc.*, XV, 43; *Lc.*, XXIII, 50. — (5) *Mt.*, XXVII, 57.

qu'il était conforme aux coutumes romaines de délivrer les corps des suppliciés à ceux qui les réclamaient (1).

Turner a suggéré, non sans invraisemblance, que la requête de Joseph d'Arimathie a été présentée au moment où la députation du Sanhédrin vint trouver Pilate pour l'inviter à accélérer la mort des trois crucifiés du Calvaire (2). En toute hypothèse, on n'est pas en droit de supposer que « plusieurs heures s'écoulèrent entre la mort de Jésus et l'intervention de Joseph ». Cette conjecture, après beaucoup d'autres, qu'elle ne tardera pas à rejoindre, a été imaginée tout récemment pour résoudre le problème du tombeau vide indépendamment de la Résurrection du Sauveur, en avançant l'idée d'une double sépulture de Jésus, la première misérable et très hâtive comme elle était de coutume pour les suppliciés, la seconde, ultérieure et honorable, pratiquée en secret par Joseph d'Arimathie, à la suite d'un pieux transfert obtenu de Pilate (3). Faut-il que la cause soit désespérée pour que nous rencontrions encore pareil argument. Son principal point d'appui est la locution μετὰ ταῦτα, prise, dans le plus étroit littéralisme, en un sens chronologique bien défini, opposé à l'usage grammatical des évangélistes en général, et de saint Jean en particulier.

Joseph d'Arimathie est assisté par Nicodème, un autre disciple caché, comme lui membre du Sanhédrin. Saint Jean n'a plus à le présenter. Il lui suffit de rappeler que c'est celui dont il nous a narré l'entretien nocturne avec Jésus.

Pour tout finir à temps, avant le crépuscule (environ six heures), il fallait aller au plus vite. Nicodème s'est chargé des aromates requis pour l'ensevelissement. Il semble s'être plus soucié de la quantité que de la qualité : environ cent livres (32 Kg. 700 gr.) d'une mixture (4) de myrrhe et d'aloès. La myrrhe est une espèce de gomme arabique. On y ajoutait de la poudre aromatique

(1) « Corpora animaversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt. » PAULUS, *Dig.*, XLVIII, 24 *De cadaveribus punitorum.* — (2) *Ch. Quarterly Review*, 1912, p. 297. — (3) BALDENSPERGER, *op. cit.*, p. 426-432. — (4) C'est évidemment μίγμα «mélange» et non ἕλιγμα «chose enroulée», qui par erreur de copiste s'est introduit dans la masse des mss., Sinaït.*, B et W exceptés.

extraite du bois d'aloès. Myrrhe et aloès sont ainsi souvent cités de pair (1).

Les deux disciples prennent donc le cadavre de Jésus et procèdent à son ensevelissement à la manière juive. Le corps sanglant doit avoir été préalablement lavé, puisqu'il est enveloppé dans un linceul « propre » (2). Il est en outre entouré de bandelettes (3), qui ont pour raison d'être de maintenir les aromates en contact avec la chair. On ne saurait soutenir que cette toilette funéraire n'a été que provisoire. Mais, dans la nécessité où l'on était d'aller au plus pressé, tout s'était fait un peu à la grosse morbleu. Encore avait-on pu disposer du tombeau que Joseph d'Arimathie s'était fait creuser (4), et qui se trouvait dans un jardin ou enclos voisin du Golgotha.

On conçoit que, dans ces conditions, les saintes femmes aient formé le projet pieux de compléter les soins rendus au corps de leur Maître, dès qu'elles le pourraient, c'est-à-dire immédiatement après la célébration du sabbat. Elles auront l'attention exquise, vraiment féminine, de témoigner délicatement leur amour envers Jésus en essayant de suppléer au plus tôt à ce que, dans leur empressement forcé, deux hommes probablement malhabiles avaient accompli avec trop peu de raffinements.

Nous ne nous étonnerons pas de les rencontrer le surlendemain, au petit jour, en route vers le saint sépulcre, chargées des parfums les plus fins. Mais en cette matinée du troisième jour, le tombeau de Jésus est déjà vide. Il ne contient plus que le suaire et les bandelettes.

Louvain. F.-M. BRAUN, O. P.

(1) *Ps.*, XLV, 8; *Prov.*, VII, 17; *Cant.*, IV, 14. — (2) *Mt.*, XXVII, 59. — (3) Comme Lazare, *Jo.*, XI, 44. — (4) *Mt.*, XXVII, 60.

De l'avortement indirect

Application a l'avortement des notions de causalité per accidens et de causalité indirecte

Une controverse scientifique et théologique, relative à la licéité de certaines opérations chirurgicales, a mis aux prises récemment, en Italie, le R. P. Gemelli, O. F. M., Recteur de l'Université catholique du Sacré-Cœur à Milan, et professeur de psychologie expérimentale, et le R. P. Vermeersch, S. I., professeur de théologie morale à l'Université Grégorienne.

Le R. P. Gemelli, désireux d'exposer toute sa pensée, nous a demandé de traiter dans notre revue l'ensemble de la question, tant du point de vue médical que du point de vue moral. Le R. P. Vermeersch lui répondra ensuite dans notre prochain numéro. Il nous a semblé que cet échange de vues entre deux personnalités catholiques de première autorité ne pouvait que contribuer à éclaircir les idées et aider au progrès de la théologie morale. — N. d. l. R.

1. Occasion de cette publication.

Dans une étude récente publiée sous le titre : « *De causalitate per se et per accidens, seu directa et indirecta* » (*Periodica de re morali, canonica et liturgica*, aprile 1932), le R. P. Vermeersch, S. I., examinant quelques-uns de mes écrits, — dans lesquels je déclarais illicite l'extirpation de l'utérus cancéreux pendant la grossesse, comme équivalant à procurer directement l'avortement, — affirme que je me suis trompé, en m'opposant à l'opinion de la plupart des moralistes. D'après le P. Vermeersch je n'aurais pas exactement compris la notion de causalité indirecte.

Je pense qu'il est bon d'examiner à fond de nouveau cette question. En effet, l'autorité incontestable du P. Vermeersch en théologie morale oblige à considérer attentivement ses affirmations. Ensuite, et surtout, les conséquences tirées par M. le Sénateur Pestalozza, l'autorité italienne la plus compétente

en gynécologie, et aussi par d'autres gynécologues étrangers, invitent à une revision sérieuse des prémisses. Je rapporterai leur raisonnement plus loin. Qu'il me suffise pour l'instant de reproduire une seule de leurs affirmations. D'après les gynécologues, si l'extirpation de l'utérus cancéreux pendant la grossesse doit être considérée comme licite, parce que l'avortement procuré dans ce cas est *indirect*, il faudra considérer aussi comme *avortements indirects*, et partant licites, d'autres cas qui prennent communément en médecine le nom d'avortements thérapeutiques. La conclusion de M. Pestalozza et d'autres gynécologues est sûrement illégitime et elle doit sans doute être, me semble-t-il, rejetée par le P. Vermeersch. Mais affirmer que l'avortement procuré par l'extirpation de l'utérus cancéreux en période de grossesse est indirect, c'est prêter le flanc à cette déduction.

La publication récente du P. Vermeersch a ainsi une importance et une répercussion que l'auteur lui-même n'attendait pas; elle mérite donc un examen attentif; pour arriver à ce but j'estime nécessaire une étude nouvelle et plus approfondie de la question.

2. Prémisses biologiques et médicales.

Avant d'exposer les termes de la controverse, il est bon de préciser d'abord quelques données biologiques et médicales. Quelques-unes de ces notions sont d'acquisition relativement récente; de sorte qu'elles ne concordent pas toujours, ni complètement, avec celles qui sont rapportées dans les manuels de médecine pastorale et de théologie morale. Que la nécessité de fournir des idées claires et précises me fasse pardonner les longueurs apparentes.

a) *Sur les maladies de la femme enceinte.*

Les fonctions inhérentes à la maternité sont des fonctions physiologiques normales pour l'organisme féminin; la gestation est, en elle-même, un état physiologique particulier; une conception et une gestation normales dans une femme saine et normalement constituée suivent donc leur cours normalement;

et, quoiqu'il puisse paraître inutile de le rappeler à ceux qui ne sont pas prévenus par des préjugés, il est juste d'affirmer que — même si la gestation est la cause de modifications profondes dans tout l'organisme — en elle-même, elle n'est pas une maladie, ni une cause de maladies. La conception et la gestation sont les fonctions propres aux organes génitaux féminins, comme la respiration est la fonction des organes respiratoires, la digestion celle des organes de la nutrition, etc. L'accouchement même, quoiqu'il soit accompagné constamment d'une fatigue notable et de douleurs aiguës, est cependant une fonction physiologique.

Des causes diverses de maladies peuvent cependant attaquer l'organisme de la femme pendant la gestation : ce sont alors des *maladies pendant la grossesse.*

La gestation elle-même, comme processus physiologique, est soumise ainsi que tous les autres processus physiologiques, à des anomalies, à des irrégularités, à des maladies; en d'autres mots, la fonction même de la maternité peut s'accomplir parfois d'une façon anormale; ou bien le fœtus lui-même pendant la vie intra-utérine peut avoir des maladies; et les connexions intimes materno-fœtales font que la mère ressent du dommage de chaque maladie du fœtus. Ces deux groupes de cas constituent *les maladies de la grossesse.*

Quoique, en théorie, l'on puisse fort bien distinguer les maladies *pendant* la grossesse des maladies *de la* grossesse, cette distinction théorique, utile du point de vue didactique et adoptée dans les écoles de médecine, n'est cependant pas facile à maintenir dans la pratique. Il est souvent malaisé de l'appliquer. Chaque maladie est, comme tout phénomène complexe, le résultat de plusieurs causes ou conditions; plus précisément, au moins de deux ordres de causes : *intrinsèques* et *extrinsèques.* Comme l'homme est toujours exposé à des causes de maladie, son état de santé est — à tout instant — le résultat de la lutte entre les causes des maladies et les défenses de l'organisme. Il y a toujours une cause qui *prédispose* et une cause qui *détermine*, l'une interne, l'autre externe; toutes les deux également nécessaires et efficaces. La médecine moderne, dans ses recherches sur les constitutions,

tend à attribuer une importance toujours plus grande aux causes intrinsèques, qui prédisposent.

Il arrive ainsi que, d'une part, les maladies *pendant la grossesse* acquièrent une gravité particulière, en raison de l'état spécial de l'organisme ; d'autre part, les *maladies de la grossesse*, tout en ayant comme cause déterminante l'état de maternité, demandent pour se développer, une prédisposition individuelle. Dans une femme parfaitement saine il n'y aura pas de maladies *de la grossesse;* car dans un organisme parfaitement sain toute fonction physiologique s'accomplit normalement. Il est vrai qu'il est rare de trouver un état parfait de santé, qui soit l'état rigoureusement normal; il faut toutefois considérer comme une grossesse normale celle qui intervient et se développe régulièrement dans une femme parfaitement saine.

b) *Sur les grossesses extra-utérines* (fœtus ectopiques).

Il arrive parfois que l'ovule fécondé s'arrête avant d'avoir accompli sa migration normale et se niche dans les trompes. Egalement, la muqueuse de la trompe est susceptible de se modifier et de participer à la formation d'une petite zone placentaire. C'est le cas des grossesses tubaires, qui arrivent difficilement à terme, et qui sont interrompues le plus souvent par une fausse-couche spontanée, par la déchirure de la mince tunique musculaire du *tube*, avec hémorragie interne et danger grave pour la mère.

Il arrive, dans des cas très rares, que le tube en grossesse se déchire sans que le fœtus se détache; le placenta reste dans la trompe et le fœtus, uni à lui par le cordon ombilical, tombe dans la cavité péritonéale et continue à se développer ; ce n'est qu'exceptionnellement que le fœtus arrive à terme.

Il n'est donc pas parfaitement exact, vis-à-vis de la science médicale, d'affirmer, comme on le lit dans quelques manuels de théologie morale, que le fœtus ne peut vivre que dans l'utérus maternel ; *et cette assertion inexacte peut donner lieu à des malentendus*. Ainsi Noldin dans le manuel « *De Praeceptis* », ed. XX,

1930, n. 343, 3; dit : « Non licet directe procurare abortum. Nam hoc idem est ac vitam ei adimere : *cum enim fœtus solum in utero matris vivere possit*, eum extra uterum collocare idem est ac positiva actione ei vitam auferre ». (p. 232). D'autre part, même le fœtus normalement fixé dans l'utérus vit « *in sinu matris* », vel « *in corpore matris* »; car il serait absurde de penser à un fœtus vivant dans un utérus isolé de l'organisme maternel. Il serait donc plus exact de dire : « foetus non potest vivere nisi solum in *sinu matris*, vel in *corpore* matris »; en effet, il y a des cas (quoique rares et pathologiques, et ce sont les grossesses ectopiques) où le foetus vit ainsi jusqu'à maturité en dehors de la matrice; mais jamais on n'a rencontré et on ne peut pas rencontrer le cas d'un fœtus non encore viable capable de vivre en dehors de l'organisme maternel.

c) *Sur les tumeurs de l'utérus en grossesse.*

Le terme de *tumeur* n'est pas très employé aujourd'hui dans le sens étymologique *(quod tumet)* mais généralement dans le sens de néoplasie, c'est-à-dire d'une prolifération anormale d'un tissu qui envahit d'autres tissus de l'organisme, en se conduisant comme un parasite, c'est-à-dire en croissant le plus possible au détriment des autres. On distingue des tumeurs *bénignes* et *malignes*. Les premières se développent presque toujours lentement de façon *expansive*, restent généralement encapsulées, produisant les métastases seulement très tard. Les secondes se développent rapidement et par une croissance *infiltrative*, semblables à des plantes aux racines riches et profondes, elles produisent très vite les métastases, c'est-à-dire qu'elles se répandent par voie lymphatique ou sanguine et se transplantent dans des organes éloignés de sorte qu'elles envahissent tout l'organisme, en déterminant bientôt la mort. Cette pathologie des tumeurs explique comment l'extirpation des tumeurs malignes est très difficile, tandis que celle des tumeurs bénignes est relativement facile. C'est une règle générale de la chirurgie que, dans le cas d'une tumeur bénigne, l'on doit extirper seulement la tumeur; dans le cas d'une tumeur maligne l'on doit

extirper l'organe entier, atteint de la tumeur, et les ganglions lymphatiques voisins. Cette intervention radicale est requise par la considération pratique suivante : l'intervention pour tumeur maligne, même si elle est hâtive, arrive toujours lorsque la diffusion est déjà commencée; si l'on n'extirpait pas les ramifications de la tumeur, on aurait sûrement une rechute rapide et une diffusion de la tumeur même, rapidement mortelle. Il ne faut pas croire cependant que la cure chirurgicale radicale réussisse toujours, et dans tous les cas, à sauver la personne atteinte par la tumeur maligne. Il y a malheureusement des cas, et assez fréquents, où, malgré cette cure, l'individu meurt très vite à cause de la récidive de la tumeur. La raison en est que la tumeur, lorsqu'on est intervenu par l'extirpation, avait déjà envoyé des métastases dans les organes éloignés. De toute façon, cette cure chirurgicale radicale est le seul moyen que nous ayons aujourd'hui à notre disposition contre les tumeurs malignes; elle guérit réellement quelques individus; elle retarde la mort des autres; elle représente toujours l'unique voie de l'espérance.

Les tumeurs de l'utérus doivent se distinguer :

a) selon leur nature propre; *b)* selon la partie de l'organe où elles s'enracinent.

Selon la nature, on distingue : des tumeurs bénignes et des tumeurs malignes; selon *leur siège :* tumeurs de l'endomètre, du miomètre et du périmètre.

Les tumeurs *bénignes* les plus fréquentes de l'utérus sont : le miome, le fibrome, simple ou multiple, le fibromiome, lui aussi simple ou multiple. Ces tumeurs s'enracinent tout d'abord dans le miomètre; ensuite et rarement elles se répandent dans l'endomètre et le périmètre; elles atteignent des volumes considérables; elles participent à l'hypertrophie du miomètre pendant la grossesse (elles augmentent donc rapidement de volume dans le cours de celle-ci); toutefois, comme toutes les tumeurs bénignes, elles ont une augmentation expansive; de sorte qu'elles restent suffisamment isolées des tissus environnants de façon à pouvoir être enlevées sans préjudice grave de l'organe atteint. Il arrive souvent que des fibromes multiples se développent dans l'utérus

en repos sans causer de dérangements; mais, dès qu'une grossesse se manifeste, ils augmentent rapidement de volume et mettent en danger la santé de la mère et du fœtus. Autrefois les gynécologues, dans de pareils cas, enlevaient l'utérus fibromateux pendant la grossesse; aujourd'hui, au contraire, grâce aux progrès de la technique gynécologique, on opère dans le but de détruire les fibromes en laissant continuer la grossesse. Quoiqu'il s'agisse d'opérations assez difficiles, on les réussit cependant. Cette chirurgie conservatrice des tumeurs bénignes pendant la grossesse est aujourd'hui la règle établie; la littérature médicale a déjà enregistré un nombre considérable de ces interventions heureuses. Parmi les tumeurs bénignes de l'utérus il faudrait encore compter l'adenome, qui se place d'abord dans l'endomètre et s'étend ensuite au miomètre, cependant cette tumeur dégénère habituellement en adénocarcinome. Il semble donc juste de la considérer sous cette deuxième forme. Elle rentre alors dans le groupe des tumeurs malignes.

Les *tumeurs malignes* les plus fréquentes de l'utérus sont l'épithéliome, ou carcinome, et l'adénocarcinome. Il y a encore parmi les tumeurs malignes, le sarcome; mais il est beaucoup moins fréquent. Les épithéliomes et les adénomes sont plus fréquents dans l'utérus en repos que dans l'utérus gros; toutefois il y a des cas où ces néoplasmes malins coexistent dans le cours d'une grossesse. Une autre tumeur très maligne, c'est le corionépithéliome; elle se forme toutefois rarement dans le cours d'une grossesse; elle naît au contraire généralement après des grossesses pathologiques.

Pratiquement toutes les tumeurs malignes peuvent être comprises sous le nom générique de *cancer*. Le cancer de l'utérus a donc son origine généralement dans l'endomètre. Plus fréquemment dans le col de l'utérus; il s'étend rapidement à la muqueuse du corps de l'utérus et de celle-ci au miomètre, au périmètre, aux annexes, comme il se répand rapidement dans tout l'organisme par les voies lymphatique ou sanguine, et il conduit bientôt à la mort. Si on le diagnostique à temps, le cancer de l'utérus peut être combattu seulement en suivant la règle classique

de toutes les opérations sur les tumeurs malignes, c'est-à-dire en extirpant l'organe entier et les ganglions lymphatiques voisins. Si le diagnostic arrive trop tard, on peut faire des cures palliatives, comme des résections partielles, des irradiations, etc. qui ont pour but d'alléger les souffrances de la malade, mais non de lui sauver la vie.

Il y a donc essentiellement deux opérations chirurgicales, dont l' « indication » dérive des tumeurs de l'utérus; la fibromiectomie (1), *qui extirpe directement et uniquement la tumeur; elle est applicable aux fibromes, parce que ceux-ci sont des tumeurs bénignes; l'hystérectomie, ou extirpation de l'utérus, qui, pour détruire le cancer ou tumeur maligne avec toutes ses racines et ramifications, détruit l'organe entier qui est le siège du cancer même.*

Dans le langage médical on appelle *hystérectomie totale* l'extirpation (ou destruction) de l'utérus avec ses annexes (ovaires ou trompes ou salpinges). Lorsqu'on ne parle pas d'hystérectomie totale, mais seulement d'hystérectomie, il s'agit toujours de l'extirpation de l'utérus *in toto*, ou tout au moins de la plus grande partie, de façon que, dans le cas d'un utérus gros, on extirpe nécessairement avec l'utérus l'embryon ou le fœtus qui vivait en lui, grâce aux rapports normaux avec l'organisme maternel. Toutefois, même si dans l'hystérectomie totale on extirpe, avec l'utérus et ses annexes, les ganglions lymphatiques voisins, c'est-à-dire si l'on extirpe tout le terrain où l'on devine avec grande probabilité des ramifications ou des racines du cancer, on ne peut avoir la certitude d'avoir sauvé la malade; la raison en est que malheureusement, comme il arrive pour toutes les tumeurs malignes, il est toujours possible que l'opération intervienne lorsque le néoplasme a déjà envoyé des métastases dans des organes éloignés; de sorte qu'il y a toujours à craindre une rechute qui amène la mort.

(1) Cette fibromiectomie pendant la grossesse est précisément une de ces opérations qui mettent en danger la vie de l'enfant, auxquelles se rapportait une de mes études récentes, rappelée plus loin et citée fautivement par le Prof. Pestalozza comme une justification de l'hystérectomie dans une femme grosse.

La succession matérielle de cause et d'effets, dans les opérations chirurgicales sur l'utérus gros, peut être exprimée ainsi :

1er cas : fibromiectomie (chirurgie conservatrice) = extirpation de la tumeur ou des tumeurs

guérison presque sûre de la mère	danger (non grave) de mort du foetus

2e cas : hystérectomie (chirurgie destructrice radicale) = extirpation de l'utérus

extirpation du cancer	interruption de la circulation materno-fœtale (placentaire)
guérison *presque sûre* de la mère	mort *sûre* du fœtus

Il n'y a aucun doute que la chirurgie conservatrice, dans le *premier cas*, *soit licite;* elle a pour but de détruire seulement la tumeur en conservant l'utérus gros; dans la presque totalité des cas, sauf accident, elle réussit à atteindre les deux buts. Il peut arriver que le choc porté à l'utérus détermine l'avortement; mais cela arrive rarement et il faut le compter parmi les accidents opératoires possibles; toute opération chirurgicale expose toujours le sujet au danger des accidents; tels que la paralysie cardiaque produite par l'anesthésie, la septicémie, etc. Dans le cas de l'utérus gros, il est naturel de songer que deux sujets sont exposés à ces dangers accidentels : la mère et le fœtus; un avortement qui survient comme un accident opératoire est sans doute un avortement indirect.

Dans le *deuxième cas*, c'est-à-dire, quand l'utérus gros est atteint du cancer, la chirurgie destructrice consiste dans l'extirpation de l'organe interne. Cette opération comporte nécessairement l'éloignement du fœtus de l'organisme maternel : donc, si le fœtus n'est pas encore viable, c'est un avortement. *Ce*

deuxième cas est l'objet de la controverse que j'expose dans les pages suivantes.

II. — Origine de cette récente controverse.

L'*Osservatore Romano* à la date du 22 janvier 1931 publiait un article de S. Exc. le Sénateur Prof. Ernesto Pestalozza, Directeur de la Clinique Obstétrico-Gynécologique de l'Université Royale de Rome, sous le titre de : « *Après l'Encyclique sur le mariage chrétien — La voix de la science* », où l'on lit le passage suivant : « Nous sommes tous d'accord pour refuser la légitimité d'un avortement procuré par les soi-disant indications eugéniques ou sociales. L'avortement selon l'indication médicale est une opération destinée à disparaître du nombre des opérations obstétricales, de même que, grâce aux progrès de la science, a disparu l'indication de l'embryotomie sur le fœtus vivant. Aucun médecin qui se respecte ne parlerait aujourd'hui de nécessité d'interruption de la grossesse en bien des maladies pour lesquelles on l'a admise autrefois. Et l'on peut prévoir que, lorsque la science aura réalisé les progrès désirés dans le traitement de ces maladies, on ne parlera plus d'avortement médical, et ce sera pour l'obstétrique sa plus belle victoire. Mais, en attendant, il y a malheureusement quelques cas très rares, où le médecin doit reconnaître que la continuation de la grossesse conduirait inexorablement la femme à la mort dans un très bref délai, avec, naturellement, la mort de l'enfant qu'elle porte. Si un médecin, en un cas semblable, consulte le Code civil, il y trouve que l'interruption volontaire de la grossesse est un crime. Toutefois il sait qu'aux termes de la loi civile, le crime existe seulement quand il y a dol, ce qui n'est pas vérifié dans le cas présent, puisque l'intervention chirurgicale a une cause juste : le salut de la mère. Sans doute le médecin devra se prémunir avec la plus grande diligence contre une erreur de jugement; à cet effet, il jugera nécessaire une consultation autorisée, qui tranquillise sa conscience civile. J'ose présumer que sa conscience religieuse pourra également être apaisée, car son

action dans le cas indiqué ne vise en aucune façon *le meurtre direct de l'innocent*, mais tend seulement à délivrer la femme d'une maladie très grave qui amènerait aussi la mort de l'enfant. D'autre part, il n'est pas guidé par une *pitié malentendue*, mais par une profonde conviction scientifique et par la certitude de sauver au moins la vie d'une mère. Si la parole élevée du Souverain Pontife dans l'encyclique « *Casti Connubii* » a pu susciter en quelque médecin la crainte d'un conflit de conscience, je ne crois pas que cette alarme soit justifiée. La très grande majorité des médecins sera heureuse au contraire de constater que les directives des sciences médicales et sociales coïncident parfaitement avec celles de la morale catholique ».

Il résulte donc clairement de ce passage, comme de l'ensemble de l'article cité, que l'auteur :

a) *admet la légitimité de l'avortement thérapeutique, au moins dans les cas où, en laissant continuer la gestation, la mère et l'enfant auraient trouvé une mort certaine;*

b) *ne tient pas compte de la distinction entre avortement direct et indirect;*

c) *justifie l'œuvre du médecin, indépendamment de cette distinction* (donc même dans les cas d'avortement direct) *en vue du but louable de « sauver la vie d'une mère »; de sorte qu'il admet comme licite l'avortement direct.*

Le même « *Osservatore Romano* » a publié le 28 janvier 1931, un article, rédigé par moi, en réponse à M. le Sén. Pestalozza, sous le titre de « *Mise au point nécessaire* ». Après avoir cité quelques controverses récentes sur ce sujet, je résumais brièvement ce que la théologie morale enseigne à propos de la distinction nécessaire entre l'avortement direct (illégitime), et l'avortement indirect (licite, quand il est requis pour des raisons graves) : « Il y a donc un avortement *direct* et un avortement *indirect;* l'avortement *direct* est constitué par des actions qui immédiatement et positivement tendent à tuer le fœtus; c'est-à-dire quand il y a intention de tuer et il y a une action *efficace*, *immédiate* et *positive* de tuer; l'avortement *indirect* est au contraire constitué par des actions qui seulement de *façon négative* et *médiate*

aboutissent à tuer le fœtus; il n'y a pas *intention* de tuer et il n'y a pas d'action *efficace*, *immédiate* et *positive* de tuer. Le premier est toujours *illicite*, parce que c'est un homicide véritable et volontaire; il est, au contraire, admissible de permettre l'avortement indirect et cela en vertu du principe bien connu : lorsque d'une action, indifférente ou bonne en elle-même, dérivent deux effets, l'un bon et l'autre mauvais, si la volonté porte seulement sur l'effet bon, et s'il y a des causes proportionnellement graves pour permettre l'effet mauvais, l'action est licite ».

Le XXXe Congrès de la Société Italienne d'Obstétrique et de Gynécologie, qui eut lieu à Milan les 18-19-20 octobre 1931, consacra une bonne partie de ses travaux aux discussions sur le sujet de l'avortement thérapeutique. M. le Sén. Pestalozza lui-même, Président de la Société Italienne d'Obstétrique, dans son discours d'ouverture du 18 octobre 1931, publié en partie dans la Revue Médicale « *La Clinique Obstétrique* », novembre 1931, s'exprimait ainsi : « L'Encyclique ne se borne pas à condamner de la façon la plus péremptoire l'avortement procuré sous des prétextes eugéniques ou sociaux, ou par une pitié malentendue pour la femme qui craint le scandale, mais elle comprend aussi dans sa condamnation l'avortement provoqué d'après indication médicale. Voilà où la conscience religieuse du médecin pourrait se trouver en conflit pénible avec les suggestions que la science, en son état actuel, peut lui offrir. Il y a réellement des circonstances où la maladie qui atteint une femme enceinte, rebelle à tout soin, menace de détruire déjà vers le troisième ou quatrième mois, avec la vie de la femme, celle de l'enfant qu'elle porte dans son sein. L'expérience clinique a montré que d'autres femmes dans des conditions identiques ont été sauvées de la mort imminente grâce à l'avortement provoqué. Si le médecin intervenait dans un de ces cas par la provocation de l'avortement, tomberait-il sous la condamnation prononcée par l'Encyclique? Dans un modeste commentaire que j'ai eu l'occasion de rédiger sur le contenu de l'Encyclique, je disais qu'à mon avis, dans un cas semblable, la conscience

religieuse du médecin pourrait être tranquillisée, *parce que son intervention dans le cas susdit ne vise en aucune façon à tuer directement l'innocent*, comme le texte de l'Encyclique semble le présumer, *mais elle a pour but seulement de sauver la femme d'un danger très grave*, qui entraînerait également le décès de l'enfant; il n'est certes pas guidé par une pitié mal entendue, mais seulement par une profonde conviction scientifique et par la certitude de sauver au moins la vie d'une mère ».

M. le Sénateur Pestalozza maintient donc son avis, même après ma mise au point. D'après lui l'avortement thérapeutique peut être justifié par l'effet médiat (salut de la mère). Il tombe ainsi dans la grave erreur de déclarer licite une action, dont l'effet immédiat est la mort d'un innocent, pourvu que l'effet médiat soit bon.

Comment donc M. le Sénateur Pestalozza peut-il persister dans cette interprétation erronée des principes de la théologie morale sur le sujet de l'avortement? La cause de son attitude apparaît très clairement : *l'illustre médecin part d'un exemple (celui de l'ablation de l'utérus dans une femme enceinte) classé par le P. Vermeersch S. J. et par d'autres théologiens comme « avortement indirect » et admis dès lors comme licite non seulement dans différents manuels de théologie morale et de médecine pastorale, mais encore dans un récent catéchisme destiné aux fidèles.* Le Sénateur Pestalozza, en s'appuyant sur cet exemple, arrive, par des applications et des généralisations discutables, à étendre à tout avortement thérapeutique la qualification d'avortement indirect. Voici, en effet, la suite du discours de M. Pestalozza : « Imaginez, pour donner un exemple, le cas d'une femme au troisième mois de grossesse, atteinte du cancer du col de l'utérus. On sait que dans l'état actuel de notre science, la maladie est curable par l'ablation immédiate de l'organe atteint. Mais l'extirpation de l'utérus cancéreux implique la suppression de la vie du fœtus. En d'autres termes, il s'agit d'un avortement, non pas direct, sans doute, mais d'un avortement quand même. Lorsque *j'ai posé ce problème à un théologien* (1) *qui jouit d'une autorité indiscutée*

(1) Le P. Vermeersch, S. I.

dans le monde universitaire catholique, en ces questions d'herméneutique, il m'a été répondu, après mûre réflexion, que le médecin dans ce cas par son intervention ne vise pas la mort du fœtus, mais seulement l'ablation d'un organe atteint d'une grave maladie, et à cet égard, sa conduite destructive serait justifiée par rapport à la morale catholique ».

Il est donc évident, que M. le Prof. Pestalozza, se fondant sur l'avis du P. Vermeersch, qualifie d'avortement indirect l'opération susdite, et ainsi la légitime. Partant de cette prémisse qui considère l'ablation de l'utérus cancéreux gros comme un avortement indirect, le Prof. Pestalozza, poursuivant son argumentation, en arrive à définir comme indirect tout avortement thérapeutique. Il écrit en effet : « Nous voici vis-à-vis d'une distinction qui pourrait être énoncée ainsi : illégitimité de l'avortement direct, légitimité de l'avortement indirect. Alors je demande : *si durant une maladie d'auto-intoxication de grossesse, comme un vomissement grave, après avoir expérimenté, un à un, tous les moyens que la science a pu trouver jusqu'à maintenant, je vois à des signes sûrs que la vie de la femme est en danger sérieux, et si mon but est d'enlever ce placenta qui est la source des toxiques menaçant à la fois la vie de la mère et celle de l'enfant, ai-je donc l'intention de tuer directement l'enfant ou plutôt mon intention n'est-elle pas d'éliminer un foyer d'intoxication? Dans cette seconde hypothèse on ne peut guère parler d'avortement direct, mais indirect, et donc il faut déclarer l'opération licite selon les lois de l'Eglise* ».

Ici se répète la même erreur grave : l'action qui a pour effet immédiat le meurtre du fœtus, est justifiée en vertu de l'effet médiat, la guérison de la mère; en effet en enlevant le placenta, on cause une interruption absolue et irréparable des rapports circulatoires entre la mère et le foetus qui sont indispensables à à la vie de celui-ci; de sorte que l'extirpation du placenta a pour *effet direct* et *immédiat* la mort du fœtus; pour effet médiat la guérison de la mère; c'est donc un cas typique d'*avortement direct*. M. le Prof. Pestalozza se méprend en le qualifiant d'avortement indirect; mais pour s'excuser il pourrait soutenir qu'il s'est trouvé auparavant vis-à-vis d'un cas défini par les théologiens comme

avortement indirect, et jugé par lui, *en qualité de médecin*, comme *meurtre sûr et immédiat* du fœtus; il s'est donc cru autorisé à poursuivre son raisonnement; s'il est licite d'enlever à l'organisme maternel un utérus cancéreux gros, c'est-à-dire d'exécuter une opération, qui sans doute tue le fœtus, il sera légitime aussi d'exécuter d'autres opérations qui tuent aussi sûrement le fœtus, pourvu qu'on sauve la mère; c'est-à-dire, l'avortement thérapeutique sera toujours légitime quand on reconnaîtra, d'après le jugement du médecin, pour chaque cas particulier, qu'il est l'unique chance de sauver au moins la mère.

En voyant des théologiens définir comme indirect l'avortement dû à une opération qui, tout en visant un autre but, a cependant comme effet nécessaire, inévitable et prévisible, d'éloigner de la mère le fœtus non viable (c'est-à-dire le meurtre du fœtus), l'illustre médecin s'est cru en droit d'interpréter à sa façon la distinction entre l'avortement *direct* et *indirect;* et il a pris comme critère de légitimité le but dernier de tout avortement thérapeutique, la santé de la mère; il a cru interpréter la morale de l'Église Catholique en affirmant que tout avortement thérapeutique est licite.

Si l'on remarque que M. le Prof. Pestalozza représente, dans le monde médical européen, une des plus hautes autorités qui puisse juger la question de l'avortement, que son opinion est presque sûrement celle de la majorité des médecins, et qu'elle aura une influence indiscutable sur le jugement de tous les médecins, on voit combien est grave le fait de lui avoir livré un jugement de théologiens qui pouvait se prêter à des inférences gravement erronées du point de vue de la morale.

La controverse qui s'est déroulée à l'occasion du Congrès de 1931 entre M. le Prof. Pestalozza et moi, et dont j'ai fait le rapport dans deux articles, publiés le 28 et le 29 octobre 1931 par l'*Osservatore Romano*, m'a permis de me rendre compte de l'état actuel de la pensée médicale à propos des avortements et surtout de l'influence exercée sur la pensée médicale par la controverse sur la légitimité de l'hystérectomie de l'utérus cancéreux gros.

On peut résumer la pensée médicale actuelle sur cette question dans la proposition suivante :

Le nombre des avortements thérapeutiques est dans une diminution progressive, due au progrès des sciences médicales, et l'on tend à faire disparaître la nécessité de l'avortement; les avortements thérapeutiques pratiqués dans les cliniques, les hôpitaux et les maisons de santé sont toutefois encore dans un nombre relativement considérable. Les obstétriciens, en montrant que les avortements thérapeutiques sont aujourd'hui réellement moins fréquents qu'autrefois, considèrent leur nombre comme *restreint* et leur donnent la valeur d'*exceptions;* ils se déclarent disposés à se soumettre à la défense générale de l'Église, mais, en voulant sauver ces *exceptions*, ils cherchent une voie de justification en les qualifiant d'avortements « indirects ». Leur tentative trouve un appui dans l'avis de quelques théologiens renommés, qui définissent comme *avortement indirect* l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse, c'est-à-dire une opération, qui, de l'avis du médecin, est directement meurtrière pour le fœtus. Devant cet état de la question, *il me semble utile de soumettre au jugement des théologiens l'argumentation, par laquelle j'affirme que l'ablation de l'utérus cancéreux chez une femme enceinte est un avortement direct; par là, tout en éclaircissant une question complexe, il me sera possible d'enlever aux obstétriciens une justification de leurs procédés erronés.*

Dans ce but :

a) je ferai tout d'abord une courte histoire de cette question;

b) je montrerai de quelle façon on applique au cas de l'ablation de l'utérus cancéreux dans une femme en grossesse les principes bien connus sur l'action indirecte;

c) j'exposerai, pour la réfuter ensuite, la doctrine du P. Vermeersch s. I., sur ce sujet :

d) je donnerai l'avis de quelques illustres théologiens contemporains;

e) je ferai enfin quelques considérations de caractère général qui peuvent éclaircir encore mieux ce problème.

III. — Historique de cette question.

Le cas que je viens d'exposer en termes médicaux est au fond le même que celui qui a été étudié par le P. Ferreres s. I., et qui fut ensuite rapporté dans les traités de théologie morale et de médecine pastorale. La terminologie seulement en diffère, car le P. Ferreres emploie des mots qui aujourd'hui ne sont plus compatibles avec les connaissances médicales sur les tumeurs.

Le P. Ferreres dans la brochure : « *De vasectomia duplici, necnon de matrimonio mulieris excisae, cum appendice de casu quodam clinico* », Madrid, « *Razon y Fe* », 1913, et plus spécialement dans l'appendice expose et explique par un dessin schématique le cas d'une femme au quatrième mois et demi de grossesse, reconnue atteinte d'une grosse tumeur de l'abdomen : « gangrena vitiatus ». Le chirurgien intervient pour enlever la tumeur ; après cette première ablation, il trouve une autre tumeur, plus petite, appuyée à la paroi postérieure de l'utérus, de sorte que « extrahi et ipse non possit, quin simul extrahatur matrix et cum matrice fœtus ». Laissant de côté le cas de l'extirpation de la grosse tumeur enlevée auparavant, Ferreres s'occupe de l'ablation de cette tumeur plus petite, ablation qui n'est possible qu'en enlevant l'utérus gros ; « de secundo illo tumore tota vertitur quaestio » (*op. cit.*, p. 130 et suiv.). Le chirurgien ignore si la petite tumeur est gangrenée; dans le doute « eligit extrahere simul tumorem et cum tumore matricem atque foetum, sacrificans vitam fœtus quem aliunde videt in gravissimo discrimine, ut tutius caveat de salute matris quae vitam suam ipsi commisit ».

Si l'on remplace seulement les termes vieillis par des mots modernes, le cas examiné coïncide parfaitement avec celui dont parle M. Pestalozza : un utérus gros atteint du cancer ; l'ablation de l'utérus qui contient le fœtus ne serait pas un avortement direct.

Le P. Ferreres saisit l'occasion de ce cas pour résoudre, toujours dans le même sens, quelques problèmes généraux ; l'ablation de l'utérus en grossesse, atteint d'une tumeur gangrenée (aujourd'hui

on dirait : tumeur maligne) n'est qu'un avortement indirect, donc licite. Après avoir rappelé les principes, il passe aux applications : « In casu nostro habetur matri periculum mortis certum ut suppono, et a pregnatione non causatum. Nec datur medium vitandae mortis fœtus; necessaria enim erat amputatio uteri. Causa ergo adest proportionata. Praeterea amputatio uteri non impetebat directe fœtum — nec ex intentione chirurgi, qui tantum intendebat matrem salvare — nec ex natura operationis, quum supponitur fuisse necessaria etiamsi mater non fuisset praegnans, id est etiamsi fœtus non existisset. Nequit igitur dici quod actio directe tendit ad occisionem fœtus », etc. (*op. cit.*, p. 134). En marge de cet exposé, le P. Ferreres déclare que le cas lui a été soumis par un chirurgien en 1911; qu'il l'examina, et, avant d'en publier les conclusions, il demanda l'avis de deux théologiens très renommés : le P. Lehmkuhl et le P. Noldin; tous deux approuvèrent la solution adoptée par lui.

En 1913, lorsqu'on publia la brochure du P. Ferreres, on avait déjà, par rapport aux opérations sur le fœtus humain les sentences suivantes du Saint-Office :

28 *mai* 1884 : Tuto doceri non posse in Scholis catholicis licitam esse operationem chirurgicam, quam craniotomiam appellant, quando scilicet ea omissa mater et filius perituri sint, ea contra admissa salvanda sit mater, infante pereunte.

19 *août* 1889 : idem dici debere quoad quamcumque operationem directe occisivam fœtus vel matris gestantis.

24 *juillet* 1895 : circa liceitatem operationum chirurgicarum, quibus non raro ipse abortum hucusque procurabat, ut praegnantes graviter aegrotantes salvaret : Negative, iuxta alia Decreta, diei scil. 28 Maii 1884 et 19 Aug. 1889.

4 *mai* 1898 : (I : Eritne licita partus acceleratio, quoties ex mulieris arctitudine impossibilis evaderet foetus egressio suo naturali tempore?).

Partus accelerationem per se illicitam non esse, dummodo perficiatur iustis de causis et eo tempore ac modis, quibus ex ordinarie contingentibus matris et foetus vitae consulatur.

(II : Et si mulieris arctitudo talis sit, ut neque partus preama-

turus possibilis censeatur, licebitne abortum provocare, aut caesaream suo tempore perficere operationem ?) Quoad primam partem, *Negative*, iuxta decr. fer. IV 24 Iulii 1895 de abortus illiceitate. — Ad secundum vero quod spectat : Nihil obstare quominus mulier de qua agitur caesareae operationi suo tempore subiiciatur.

(III : Estne licita laparatomia, quando agitur de praegnatione extra-uterina seu de ectopicis conceptibus ?) Necessitate cogente, licitam esse laparatomiam ad extrahendos e sinu matris ectopicos conceptus, dummodo et fœtus et matris vitae, quantum fieri potest, serio et opportune provideatur.

5 *mai* 1902 : (Utrum aliquando liceat e sinu matris extrahere fœtus ectopicos adhuc immaturos, nondum exacto sexto mense post conceptionem) : *Negative*, iuxta decr. fer. IV, 4 Maii 1898, vi cuius foetus et matris vitae, quantum fieri potest, serio et opportune providendum est : quoad vero tempus, iuxta idem decretum, orator meminerit nullam partus accelerationem licitam esse, nisi perficiatur tempore ac modis, quibus ordinarie contingentibus matris ac foetus vitae consulatur.

Pour ce qui concerne la valeur du dernier décret, du 5 Mai 1902, qui se rapporte à l'extirpation des foetus ectopiques, je dois ajouter une constatation assez singulière : les manuels de théologie morale affirment que ce décret n'a pas l'approbation pontificale : et, se prévalant de cette imperfection supposée du décret, ils en réduisent le plus possible son application. Ainsi le P. Lehmkuhl, dans son *Manuel de Théologie morale* (Éd. 12, Vol. I, 1914, N. 1010-1011) après avoir rapporté le décret du Saint-Office du 5 Mai 1902, qui interdit : « e sinu matris extrahere foetus ectopicos adhuc immaturos, nondum exacto sexto mense post conceptionem » dit textuellement : « Ex hoc responso aliqui concluserunt, illum tumorem, qui ex conceptione extra-uterina in variis matris organis aliquando appareat et, nisi resecetur, matrem in summum discrimen atque disruptis organis in certam mortem coniciat, non licere unquam resecare, eo quod cum tumore ipse foetus *immaturus* resecetur ; sed debere in tali casu matrem et foetum naturali modo interire. Ad quam conclusionem

deducendam utique responsum laudatum ansam dare potuit. *Verum non puto, decretum illud hoc sensu intellectum* pro *lege* obligante sumi debere, *maxime cum desit, ut dixi, Apostolicae Sedis approbatio*, minus etiam pro lege *universaliter obligante*, sed restringendum esse ad eos casus, in quibus excisio illa *directae abortus procurationi* aequivalet. In casu autem proposito censeo non adesse nisi indirectum abortum, vel indirectam foetus exstinctionem ». L'affirmation sur laquelle le raisonnement est appuyé, ne se soutient pas, car *en réalité* le décret *est pourvu de l'approbation pontificale : « Fer. VI, die 7 Martii d. i. SSmus., per fac. Emo. Sec. factas, resolutionem EE. PP. approbavit* ». Ainsi toute raison par laquelle on pourrait tenter de diminuer la valeur de ce décret sur les fœtus ectopiques tombe, et ce document a, au contraire, toute la valeur des décrets précédents.

La suite des décrets trace bien nettement la conduite tenue par la Sacrée Congrégation du Saint-Office; il en résulte, avec la clarté la plus explicite et la plus absolue, la défense de tuer le foetus viable; et contre cette interdiction ni le danger de mort pour la mère, ni la position anormale du foetus, ni la mort naturelle prochaine, probable ou certaine, du foetus n'ont d'importance. C'est donc avec une vive surprise que j'ai lu le passage précité du P. Lehmkühl; il semble y soutenir la légitimité de l'extirpation des « tumeurs » qui contiennent le foetus ectopique au même titre que l'avortement indirect. Le danger grave pour la mère ne justifie pas l'opération meurtrière du fœtus, comme les décrets susdits l'ont déclaré si clairement et si péremptoirement. Et il est encore plus étrange de constater que, malgré l'illégitimité de l'extirpation du fœtus ectopique seul, le P. Lehmkuhl semble néanmoins admettre la légitimité de l'ablation du foetus ectopique avec la tumeur qui le contient. En appliquant à la lettre les critères habituels de distinction entre l'avortement direct et indirect, l'auteur pense que l'extirpation de la *tumeur* qui contient le foetus n'est pas une agression contre celui-ci. Mais il ne remarque pas qu'il a dit quelques lignes plus haut : « illum tumorem, qui ex conceptione extra-uterina in variis matris organis aliquando appareat » : tumeur apparue par

l'effet de la conception extra-uterine : tumeur, donc, non pas dans le sens médical moderne de néoplasie, mais dans le sens ancien de « quod tumet » : tumeur formée justement par le foetus et par ses annexes, et qui s'est nichée dans la trompe ou dans la cavité péritonéale. L'extirper, c'est tout à fait la même chose qu'enlever le foetus ectopique. Le foetus ectopique lui-même (qui dans la la plupart des cas se loge dans le tube fallopien) est extirpé d'habitude par les médecins avec ses annexes (membranes ovulaires, placenta, cordon ombilical) : parfois on extirpe aussi, avec le foetus et les annexes, les salpinges qui le contiennent et l'ovaire qui leur est uni. Cette singulière légitimation de la part du théologien cité doit être imputée sans doute à une connaissance incomplète de ces notions anatomiques et physiologiques qui concernent la maternité et que j'ai brièvement rappelées dans les pages précédentes.

IV. — Analogie de cette question avec la question des fœtus ectopiques.

Les sentences du Saint-Office qui concernent les fœtus ectopiques se prêtent à une remarque : le cas, qui est l'objet de controverse dans ce mémoire, a une analogie saisissante avec le cas de l'expulsion du foetus ectopique non viable. Il est de la plus haute importance de relever cette analogie, justement parce qu'il s'agit d'étendre à notre cas les décrets du Saint-Office concernant le fœtus ectopique. Dans ces décrets il y a une sanction, pour l'ablation du foetus ectopique, à qui on attribue le même droit d'intégrité dont jouit le foetus normal; ce droit d'intégrité est donné, en considérant le foetus uniquement et simplement comme une personne humaine, sans égard aux probabilités plus ou moins grandes de vie, que le foetus possède dans le sein maternel ou en dehors de lui. Le foetus ectopique, dans la grande majorité des cas, est destiné à mourir avant de venir à la lumière; toutefois la Congrégation du Saint-Office déclare qu'il n'est pas permis de l'extirper avant qu'il soit viable; car

l'extraire avant qu'il soit viable équivaut à le tuer directement. La Sacrée Congrégation ne s'occupe guère de la prognose médicale, qui dit : ce foetus est déjà destiné à mourir ; elle déclare que le « *non occides* » n'admet aucune exception même pour les mourants, car il est interdit d'anticiper la mort de qui que ce soit.

L'analogie entre le fœtus ectopique et le fœtus logé dans l'utérus cancéreux est sur ce point évidente : le fœtus d'une mère atteinte d'une tumeur maligne de l'utérus est, dans la plupart des cas, destiné à mourir avec la mère ou avant elle ; mais cela n'est pas une raison pour justifier son expulsion de l'organisme maternel pendant qu'il n'est pas encore viable, c'est-à-dire son meurtre.

A côté de cette analogie, il faut cependant relever une différence : le foetus ectopique est un foetus qui, par une des maladies, que j'ai définies, dans les prémisses médicales, comme des *maladies de la grossesse*, s'est logé dans un siège anormal. Toutefois on lui reconnaît le droit de vivre dans l'organisme maternel jusqu'au moment de la vitalité autonome. Le foetus logé dans l'utérus cancéreux, quoiqu'il soit victime d'une *maladie pendant la grossesse*, est dans son siège naturel, normal ; ne devra-t-on donc pas, avec plus de raison, lui reconnaître le même droit de vivre, que possède le foetus ectopique ?

V. — Quelques principes généraux.

Pour décider si dans notre cas il y a, ou s'il n'y a pas, un avortement direct ou indirect, et donc si l'intervention est licite ou non, il est bon de voir comment on applique à notre cas particulier les principes généraux de la théologie morale.

I. — Les théologiens s'appuient, dans la classification des actes volontaires, sur les distinctions de saint Thomas : « Aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur ; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur ; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur

quod per ebrietatem committit... Aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte : directe quidem id in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibuit » (S. Theol. I., 2 q. 77,7).

Dans notre cas, tout en admettant que le meurtre du fœtus n'est pas volontaire *secundum se*, j'affirme qu'il est volontaire *secundum suam causam;* car le chirurgien, si même il nie vouloir tuer le foetus, ne peut nier vouloir exécuter l'opération d'où résultera — il le sait parfaitement — la mort certaine du foetus. On impute à l'ivrogne, qui s'enivre volontairement, tout en connaissant les tristes effets de l'ivrognerie, « quod per ebrietatem committit », de même au chirurgien qui par un acte de volonté directe a enlevé l'utérus cancéreux de la mère enceinte, sachant qu'elle était mère et que le foetus mourrait inexorablement, on doit imputer « quod per isterectomiam commisit » : le meurtre du fœtus. Cependant, si le cas du chirurgien ressemble à l'ivrogne par ailleurs il est plus grave; l'ivrogne en effet ne se propose pas d'arriver à l'ivrognerie; il cède, petit à petit, à un verre après l'autre; le chirurgien qui décide l'opération, sait fort bien qu'il enlèvera l'utérus entièrement et qu'il tuera le fœtus; l'ivrogne, tout en prévoyant qu'il cédera à l'ivresse, ne prévoit pas que plus tard, étant ivre, il lui arrivera d'être poussé à la dispute, aux actes violents, ou immoraux; le chirurgien, au contraire, prévoit déjà avec une certitude absolue les conséquences fatales, même avant de commencer l'opération.

II. — Le P. Prümmer O. P. définit ainsi les conditions qui rendent licite une action d'où dérive directement un effet mauvais ; il dit : « Licet ponere actionem in se bonam aut indifferentem, cuius duplex aut multiplex est effectus, scil. unus alterve bonus et unus alterve malus, si :

1. bonus effectus est immediatus;
2. finis agentis est honestus;
3. adest causa proportionate gravis; (Prümmer, *Theologia moralis*, T. I, 1923, pag. 45 et suiv.).

Si donc j'admets que l'opération chirurgicale de l'extirpation de l'utérus cancéreux est une action bonne en elle-même, je nie

cependant que la guérison de la mère soit l'effet immédiat; je nie que le but soit honnête; je reconnais enfin que la cause est proportionnellement grave. Comme deux des conditions requises manquent, je *nie* la légitimité de l'opération.

Je nie que le bon effet soit l'effet immédiat; la guérison de la mère *(effet bon)* est obtenue seulement médiatement. Avant d'extirper l'utérus, le chirurgien doit nécessairement lier les artères et les veines qui le mettent en communication avec l'organisme maternel interne; après avoir lié ces artères et ces veines, le *foetus est déjà tué*, car on lui a enlevé la relation circulatoire avec la mère qui est son unique moyen de vie; donc, l'extirpation de l'utérus suit chronologiquement le meurtre du fœtus; *et il est impossible de faire l'ablation de l'utérus sans ces ligatures préalables* qui sont la « *blessure meurtrière* » infligée au fœtus, c'est-à-dire, l'avortement direct; de sorte que, même dans la succession logique de cause et d'effet, *la guérison de la mère est obtenue seulement médiatement, c'est-à-dire, à travers la blessure meurtrière sur le foetus*, employée comme moyen. *En conséquence je nie que le but de l'agissant soit honnête;* celui qui pour atteindre un but honnête emploie un moyen homicide, sachant que c'est un moyen sûrement homicide, n'est pas honnête.

Je conclus : l'hystérectomie d'un utérus cancéreux en grossesse est une action dont la fin est honnête, mais pour l'accomplissement de laquelle on se sert nécessairement et sciemment d'un moyen homicide; *ergo : elle ne répond pas aux conditions requises pour que l'action soit licite : c'est une opération illicite.*

III. — D'autres théologiens, en déterminant les conditions en vertu desquelles on peut accomplir une action, d'où résulte indirectement un effet mauvais, disent que l'action qui a des effets divers est licite, pourvu que l'effet bon et l'effet mauvais s'ensuivent « *aeque certe et immediate* ». Prümmer remarque à ce propos (*op. cit.*, p. 46) : « Quodsi complures auctores docent sufficere, ut bonus effectus sit *aeque* immediatus ac malus effectus, hoc videtur esse impossibile, saltem in praxi, quia immediatus effectus est finis operis. Iamvero finis operis est unus et non duplex, sicuti una est essentialis forma uniuscuiusque rei et non

duplex. Neque ullum exemplum ab istis auctoribus affertur, in quo revera bonus et malus effectus sint aeque immediati. E contra bonus effectus semper praecedit aut praeceditur. Hinc Angelicus Doctor fortiter praedicat : « idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem ». Quae cum ita sint, melius mihi videtur hoc modo exprimere alteram condicionem, si qua exprimenda est : requiritur, ut bonus effectus sequatur per se et quasi necessario, malus vero effectus solummodo per accidens ex tali actione, scil. propter particulares circumstantias quae agenti contra suam voluntatem occurrunt ».

Appliquons à notre cas le principe que les deux effets de l'action bonne en elle-même et justifiée par une cause grave, soient « *aeque certe et immediate* », je nie pour les raisons médicales déjà exposées que l'effet bon (salut de la mère) et l'effet mauvais (mort du foetus) soient également sûrs et immédiats : la mort du foetus est certaine sans aucun doute ; la santé de la mère est presque sûre matériellement ; la mort du fœtus suit l'hystérectomie ; la santé de la mère suit l'hystérectomie et l'extirpation du cancer ; moralement la mort du foetus est déjà contenue dans le moyen employé (hystérectomie) pour atteindre le salut de la mère.

Si je considère l'action d'expulser la cause active, comme ordonnée à son but prochain, « a quo habet speciem », j'appelle cette opération par son nom spécifique : hystérectomie ; et alors l'effet bon qui peut ou précéder ou être précédé par l'effet mauvais est dans mon cas *précédé*, soit en ordre de temps, soit en ordre de cause ; si, enfin, j'accepte la distinction de Prümmer, qui considère l'action comme licite uniquement si l'effet bon suit *per se et quasi necessario*, l'effet mauvais seulement *per accidens*, je nie que la mort du foetus soit l'effet accidentel de l'hystérectomie ; c'est un effet que l'opération provoque nécessairement d'elle-même.

Si on veut soutenir que l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse est par elle-même l'hystérectomie de l'utérus cancéreux, et seulement *per accidens* le meurtre du foetus, on

arriverait à admettre que cet utérus, atteint de cancer, contient un foetus seulement *per accidens*. Ce qui est contradictoire; car l'utérus est de par sa nature même précisément destiné à contenir le foetus; celui-ci se trouve ici dans son siège ordinaire et naturel; il y demeure de plein droit; c'est le cancer qui s'est introduit *per accidens;* le cancer est toujours un accident en lui-même; et c'est encore un fait accidentel qu'il se développe pendant la grossesse; de sorte que l'hystérectomie d'un utérus cancéreux sans grossesse, et celle d'un utérus cancéreux en grossesse, sont des opérations qui, même si elles portent le même nom, appartiennent à des espèces bien distinctes; on ne peut absolument pas les comparer; la première est licite, la seconde ne l'est pas; la présence du foetus a changé *non les accidents, mais la matière de l'opération.*

IV. — Mais on pourrait soulever une objection : l'intervention n'est *pas directement ordonnée* au meurtre du fœtus, car du meurtre du fœtus ne dérive aucune utilité pour la mère, tandis que l'utilité de la mère dérive d'une opération que l'on ferait même à une femme qui ne serait pas en grossesse. L'objection ne se soutient pas étant donnée la réponse précédente : l'utilité pour la mère dérive de l'hystérectomie, qui est justement une blessure grave, meurtrière, pour le foetus; quelle blessure pourrait être plus grave que l'interruption brutale du courant sanguin qui l'unit à la mère et dont il reçoit uniquement les moyens de vivre ?

De même, si l'on objecte, comme dans le cas susdit, que ce n'est pas le fœtus qui a provoqué le danger de mort pour la mère mais le cancer, je réponds que le fœtus, *par lui-même*, ne provoque jamais, dans aucun cas, pas même dans les cas les plus typiques d'avortement direct (comme la toxémie), un danger pour la vie de la mère; *le foetus n'est pas une maladie, ni, en soi-même, une cause de maladie;* si une maladie ou une anomalie du foetus est la cause d'un danger de mort pour la mère, cela ne justifie pas le meurtre du foetus; autrement, même l'extirpation du foetus ectopique, dont la position anormale met la mère en danger de mort, serait licite. Puisque cette extirpation (Décret 1902) n'est pas licite, on ne peut dire qu'une anomalie ou une

maladie du fœtus justifient son meurtre pour sauver la mère; d'autre part on ne peut soutenir que l'avortement soit direct seulement dans le cas où la cause du danger maternel est le fœtus en lui-même, car le fœtus en lui-même n'est jamais une cause de maladie, ni de danger; donc le critère de distinction entre l'avortement direct et l'avortement indirect ne doit pas être déduit de ce que le foetus *est* ou *non* la cause de la maladie de la mère; il doit être déduit d'un autre principe : (P. Prümmer) à savoir, celui qui considère comme illégitime d'obtenir la guérison de la mère au prix du meurtre ou d'une blessure grave du fœtus; le meurtre ou la blessure grave du fœtus c'est un avortement direct : mais *il n'y a pas de blessure plus grave pour le fœtus que l'extirpation de l'utérus du corps de la mère;* donc l'hystérectomie d'un utérus cancéreux en grossesse est *un avortement direct*.

J'accepte donc la distinction suivante :

« Procuratio autem abortus altera est *directa*, altera *indirecta*.

Directa dicitur, si media adhibita per se et immediate occidunt foetum expelluntque.

Indirecta vero dicitur, si media adhibita per se et immediate ordinata sunt ad sanitatem matris, sed per accidens et praeter intentionem (licet non praeter praevisionem) expellunt fœtum. (Prümmer, *Man. Theologiae moralis*, T. II; éd. 2 et 3, n. 137 et 138).

Parmi les cas cités par les théologiens moralistes, comme des exemples d'actions licites, parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes, inspirées par une cause proportionnellement grave, ayant deux effets, un bon et un mauvais, tous les deux certains et immédiats, le plus fréquent est celui du général qui, dans le cas de guerre juste, attaque une place-forte ennemie, tout en sachant sûrement qu'il tuera, avec les ennemis belligérants, des civils et des enfants innocents.

Un autre exemple cité est celui du fuyard qui, pour sauver sa propre vie, écrase un enfant, en sachant que l'enfant sera tué. Si on voulait appliquer ces exemples au cas de l'avortement, et soutenir que l'hystérectomie de l'utérus en grossesse, tout en sauvant la mère, peut avec la même certitude et rapidité tuer

l'enfant, on pourrait alors soutenir, de la même façon, que l'extirpation du foetus ectopique non viable, pour sauver la mère d'une mort sûre, est licite, tandis que nous l'avons vue déjà condamnée explicitement. Encore plus, arriverait-on à légitimer tout avortement thérapeutique comme un avortement indirect, en partageant ainsi l'erreur de M. le Prof. Pestallozza et de bien d'autres médecins.

Le P. Prümmer à la p. 44, en soulevant la question « de voluntario directo *aut indirecto* », soutient que l'action que l'on se permet, ne pouvant l'éviter, tandis qu'on le voudrait, est indirectement volontaire. Et il cite l'exemple du pilote qui jette en mer une marchandise qu'il voudrait garder, mais qu'il est obligé de sacrifier, pour sauver sa vie. Cet exemple non plus, n'est pas applicable à notre cas. Car le pilote est en effet conscient de jeter de la marchandise à la mer, comme le médecin est conscient du meurtre du fœtus; mais la marchandise vaut moins que la vie humaine; au contraire, la vie du fœtus vaut autant que celle de la mère. Si l'on appliquait cet exemple à la question de l'avortement, on retomberait évidemment dans l'erreur du Prof. Pestalozza; on tiendrait pour indirects tous les avortements thérapeutiques : je veux sauver la mère; je voudrais éviter, si je le pouvais, de tuer le foetus; mais sauver la mère sans tuer le foetus n'est guère possible; donc je tue le foetus pour sauver la mère.

Milan. Fr. Agostino Gemelli, o. f. m.

(A suivre)

L'Agriculture en Palestine

Note de littérature biblique (1).

M. Gustave Dalman, ancien Directeur de l'*Institut évangélique allemand pour l'archéologie de la Terre Sainte* (1902-1914), publie, depuis 1928, un grand ouvrage sur *Travail et Coutume en Palestine*. En y décrivant, aussi exhaustivement qu'il se peut, la vie palestinienne d'aujourd'hui, il vise à éclairer la vie d'autrefois, au temps de la Bible et du Judaïsme rabbinique. En chacun des sujets traités, après avoir dit ce qui se fait, recueilli à foison les proverbes arabes, il ajoute un paragraphe sur « autrefois », où il cite copieusement l'Ancien et le Nouveau Testament, la législation talmudique et, s'il y a lieu, les assertions des savants juifs du moyen âge. Un des meilleurs services dont on lui saura gré est de préciser autant qu'il se peut les détails comparés des vocabulaires arabe, hébreu et araméen...

Le premier volume paru (en deux tomes) avait pour objet *Le cours de l'année et le cours de la journée*. Il touchait aux travaux agricoles en parlant des occupations propres à chacune des saisons. Mais il n'entrait pas dans la technique de l'agriculture. C'est la matière abordée dans le second volume et qui sera continuée dans un troisième. Ici il est question de la nature des terrains palestiniens, de la manière dont on les acquiert, de leur préparation pour la culture, des semailles, du développement des récoltes jusqu'à la coupe de certaines céréales encore vertes. Là on traitera de la moisson, du battage, de la mouture du blé et de la cuisson du pain.

Traduira-t-on quelque jour cette œuvre, de caractère technique et par suite d'aspect un peu austère, mais extrêmement riche, en revanche, de renseignements sûrs et précis ? Nous ne savons. Sans essayer d'en donner un résumé bien impossible, extrayons-en quelques données capables peut-être d'intéresser certains lecteurs.

Il est dit, exactement vingt fois, dans l'Ancien Testament, que la Palestine est un pays où coulent le lait et le miel. Il apparaissait tel particulièrement aux fils d'Israel qui venaient de séjourner quarante ans dans le désert stérile du Sinaï. En fait, sa fertilité est très diverse suivant ses diverses régions. Les plaines côtières, le plateau du Hauran,

(1) Gustaf DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*. Band II. *Der Ackerbau*. — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1932, gr. in-8° de XVI-384 pages, avec 77 illustrations. Prix : 24 Mk.

les enfoncements autour de Tibériade et autour de Jéricho sont très productifs. Les collines pierreuses de Judée ne le sont guère. Et les environs de la Mer Morte sont franchement désertiques et tout à fait désolés. Au printemps néanmoins, après la saison des pluies, la terre se couvre à peu près partout de verdure et de fleurs. Et c'est alors un enchantement.

Voici,d'après les statistiques récentes que cite Dalman et qui ne sont, suivant sa remarque, que vaguement approximatives, les proportions des terrains palestiniens relativement à la culture. :

Terre cultivée : 5.515.400 dunam.
» cultivable, mais non cultivée : 3.389.100 dunam.
» incultivable : 7.749.500 dunam.
» non classée : 3.346.000 dunam.

Le dunam vaut, en gros, un dixième d'hectare.

En somme, sur les 22.000 kilomètres carrés que compte la Palestine, un peu plus d'un quart est cultivé (0.27 pour cent); plus d'un tiers est incultivable (0.39); le reste se partage par moitié en terre encore cultivable et en terre encore non classée (0.17 pour cent de l'une et de l'autre).

Et voici la moyenne annuelle des récoltes entre 1920 et 1928 :

Blé : ... 122.934 tonnes.
Orge : ... 56.592 tonnes.
Millet : ... 29.660 tonnes.
Sésame : ... 3.253 tonnes.
Légumineuses papilionacées 22.258 tonnes.

En somme, le pays produit de quoi nourrir ses habitants, puisque les importations de farine et de riz sont compensées par les exportations d'orge, de millet, de sésame, de melons.

Le sol palestinien est aujourd'hui tantôt propriété privée, tantôt possession de sociétés pieuses ou charitables (c'est ce qu'on appelle le *waqf*), tantôt enfin terre *miri* (« d'émir »), c'est-à-dire, à présent, du gouvernement. Celle-ci peut être affermée à des particuliers ou laissée à la disposition des communes qui la partageront, pour la culture, entre les *fellahs* ou paysans proportionnellement à leurs *fedadin*, c'est-à-dire au nombre de charrues et de paires de bêtes de labour possédées par chacun. Les bêtes sont normalement des bœufs, ou plutôt des taureaux, mais souvent aussi des chevaux, des ânes, des mulets, des chameaux.

Supposons, dit Bergheim (cité par Dalman, p. 40 s.), une terre dont la culture exige vingt attelages et qui est à partager entre 10 fellahs à 2 paires de bœufs et 5 à une seule paire. On commencera par la diviser, au moyen d'un cordeau, en 4 grandes parts, dans la direction des 4 points cardinaux. — Chaque cultivateur obtiendra ainsi une subdivision dans chacune afin d'avoir chance que la valeur soit plus exactement équivalente. — On partage ensuite chacune des 4 grandes pièces en 20 petites. De celles-ci chacun des 15 fellahs reçoit d'abord une. Il en reste cinq qui seront subdivisées chacune en deux pour être attribuées aux 10 fellahs possesseurs de 2 charrues. — Les attributions se font par le sort. Tous les partageants se groupent en demi-cercle autour du *hatib* (prédicateur musulman) et de deux enfants de moins de 5 ans. Préalablement on a mis dans 4 bourses 4 fois 20 cailloux sur chacun desquels est inscrit le numéro d'un des lots. L'un des enfants tire un de ces cailloux qui attribue à l'un des fellahs la portion correspondante, tandis que tous les autres partageants crient ensemble : « Qu'Allah réponde de mon lot! » — Et l'opération se continue jusqu'à ce que toutes les portions aient été attribuées.

Il y a plusieurs types de charrues syriennes et palestiniennes que Dalman décrit en détail et représente en d'excellentes photographies. Ce ne sont pas de simples charrues à croc totalement en bois, comme on le dit quelquefois par erreur; le soc est en métal. Mais elles restent assez primitives tant quant à leur constitution qu'à leur attelage. Elles ont du moins, comme le note Dalman, l'avantage d'être très légères et de pouvoir être soulevées aisément par le laboureur quand elles heurteraient le roc ou rencontreraient les pierres si fréquentes en Palestine. Si elles creusent peu profondément, elles y gagnent de ne pas remuer de la mauvaise terre qui nuirait au bon développement des récoltes, comme l'expérience l'a démontré.

Des récoltes palestiniennes M. Dalman fait une énumération détaillée, laissant de côté la vigne et les arbres fruitiers réservés à un autre volume. Il mentionne 11 genres de plantes des champs et des jardins et les divise chacun en ses diverses espèces :

1° : céréales (14 espèces : blé, épeautre, orge, avoine, maïs, plusieurs sortes de millet, etc.).

2° : légumes papilionacés (14 espèces : lentille, fève, diverses sortes de pois et de haricots, lupin, etc.)

3° : légumes à tubercule (14 espèces : radis, navet, céleri, carotte, betterave, ognon, ail, etc...).

4° : légumes à fruit (11 espèces : guimauve, aubergine, tomate, diverses sortes de cucurbitacées).

5° : légumes herbacés (14 espèces : bette, laitue, chicorée, persil, épinard, oseille, diverses sortes de choux, artichaut, asperge, etc...)

6° : légumes aromatiques (17 espèces : anis, aneth, cumin, coriandre, menthe, rue, moutarde, fenouil, cresson, etc...)

7° : plantes oléagineuses (2 espèces : sésame, ricin).

8° : fourrages verts (2 espèces : trèfle blanc, luzerne).

9° : plantes textiles (3 espèces : lin, coton, chanvre).

10° : plantes colorantes (8 espèces : carthame, indigo, pastel, garance, gaude, henné, cochenille, safran).

11° : plantes excitantes (3 espèces : tabac, pavot, chanvre (en Égypte, de ses fleurs non encore mûres on extrait le hashish. En Palestine ?...)

Les cultures palestiniennes ont des ennemis qui n'existent pas chez nous ou n'y ont qu'une nocivité insignifiante. Les chacals, grands amateurs des raisins, pénètrent aussi dans les jardins à fruits et y exercent de sérieux ravages.

Les rats dévastent les champs de blé en des proportions difficilement imaginables. En 1930, on évaluait à quatre millions de marks les dégâts faits par eux dans la plaine de Jezraël. Par endroits, ils avaient détruit les 90 centièmes de la récolte. Il est arrivé parfois que les Bédouins affamés aient bouleversé les trous de rats pour se nourirr du grain qu'ils y trouvaient accumulé.

Les fourmis aussi sont gravement dommageables. Près du Lac de Tibériade, les Bédouins recourent au conjureur pour s'en débarrasser. Celui-ci prend deux fourmis, tue l'une des deux et place son cadavre en face de celle qu'il a laissée vivre. Puis il prononce : « Par la vie de cette fourmi et par le dieu des fourmis, nul n'a tué cette fourmi-ci que cette fourmi-là. Je t'adjure par la cruauté de N. N. (un fermier tristement fameux) de déménager de ce lieu ». Là-dessus les deux fourmis sont jetées dans le nid de fourmis. La même pratique est renouvelée sept fois. « La fausseté, dit Dalman, qui évidemment est censée permise à l'égard des bêtes, est réputée efficace sur elles ».

Sur le fléau des fléaux, celui des sauterelles, Dalman donne d'intéressants détails. Mais il a été décrit si souvent — qu'on relise, par

exemple, les deux magnifiques premiers chapitres de Joël — qu'il n'y a pas lieu d'en parler ici plus longuement.

Et, bien à contre-cœur, nous bornerons là ces quelques notes sur un recueil dont elles ne donnent qu'une bien faible idée. A ceux qui étudieront le livre en lui-même, l'on peut promettre qu'ils liront ensuite la Bible avec plus d'agrément et avec une meilleure intelligence. JEAN CALÈS, S. I.

Le Signe de Jonas

Le signe de Jonas n'est pas un signe comme un autre. Là-dessus, pensons-nous, tout le monde est d'accord. Quand Notre-Seigneur déclare que la γενεὰ πονηρά, en quête d'un prodige, n'en aura pas d'autre que le signe de Jonas, il ne la renvoie pas indistinctement à tous les miracles, qu'après comme avant cette déclaration il opéra au grand jour. Le signe de Jonas doit avoir quelque chose de particulier, même d'unique. Quoi donc ? Voilà la question qui divise les exégètes.

A vrai dire, la plupart brûlent l'étape et vont tout droit à une autre question : quel est, dans l'histoire de Jésus-Christ, l'événement que prophétise le séjour de Jonas dans le ventre d'un monstre marin pendant trois jours et trois nuits ? Ils répondent sans hésiter : la sépulture du Christ prenant fin miraculeusement le troisième jour, en un mot : la résurrection. Leur interprétation est d'autant plus prompte qu'elle ne fait que reproduire, semble-t-il, le commentaire de Notre-Seigneur lui-même : « Car, comme fut Jonas dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi sera le Fils de l'homme dans le cœur de la terre trois jours et trois nuits » (*Mt.* XII, 40).

Le signe de Jonas assimilé de la sorte au signe du Temple (*Jo.* II, 19), la question préliminaire paraît toute résolue : le miracle visé a ceci de particulier qu'il est le plus grand de tous. Notre-Seigneur y renvoie naturellement ceux que les miracles ordinaires ne satisfont point.

Maldonat, qui d'abord abandonna l'interprétation universellement reçue avant lui, la reprit finalement, en la nuançant tant soit peu : « A ceux qui lui demandaient un signe dans une intention maligne, le Christ n'avait-il pas l'habitude de ne donner que le signe de sa résurrection, comme pour dire : Vous ne me croyez pas ? Eh bien !

attendez la fin; la fin (c'est-à-dire ma résurrection) vous ouvrira les yeux » (*In Jo.* II, 19).

Tout cela suppose que Jonas en son signe soit le prophète enfermé trois jours dans le sous-marin. C'est bien la note qu'on trouve en saint Matthieu. Mais pourquoi saint Luc rend-il un autre son? Lui nous montre Jonas prêchant aux Ninivites : « Car, comme Jonas fut un signe pour les Ninivites, ainsi en sera-t-il du Fils de l'homme pour cette γενεά » (*Lc.* XI, 30). Partant de là, Maldonat (*In Mt.* XII, 39) suivi d'un bon nombre de modernes, protestants pour la plupart, voit dans le fameux signe la prédication de Jonas tout simplement (accréditée peut-être par le bruit de son aventure), en tant que, couronnée de succès, elle condamne l'incrédulité des Juifs, rebelles à la voix d'un prophète plus grand que Jonas (*Mt.* XII, 42; *Lc.* XI, 32). Pour d'autres, il s'agirait de la prédication sans doute, mais en tant que, prédisant la ruine imminente, elle menace Jérusalem impénitente du sort effroyable auquel Ninive a échappé par une prompte pénitence.

Dans l'interprétation de Maldonat, le signe de Jonas a ceci de très particulier qu'il est un signe de condamnation. Par un jeu de mots un peu cruel, il est promis un signe de condamnation à ceux qui réclament un signe de persuasion.

Nous voici ramené à la question préliminaire : quel est le caractère du signe de Jonas?

Examinons d'abord la nature du signe *demandé :* il est vraisemblable que le signe *donné* sera de même espèce.

Les adversaires du Christ ne réclament pas un signe quelconque. Si en *Mt.* XII, 38 ils disent simplement : « un signe venu de toi », ailleurs (*Mt.* XVI, 4; *Mc.* VIII, 11; *Lc.* XI, 16) ils spécifient : « un signe venu du ciel », c'est-à-dire un signe d'origine manifestement divine, passant la puissance du diable (cf. *Mt.* XII, 24), et non, comme on l'a cru, un signe dans le ciel, qu'on pourrait toujours récuser comme un phénomène naturel (cf. *Jo.* XII, 29).

La demande était-elle sincère? On exagère, pensons-nous, la mauvaise foi des Pharisiens. Leur intention de mettre le Thaumaturge à l'épreuve (*Mt.* XVI, 1; *Mc.* VIII, 11; *Lc.* XI, 16) n'implique pas nécessairement la certitude de le prendre en défaut. Mais la réserve du mystérieux Prophète les énerve. Ils veulent en avoir le cœur net. Seulement, au lieu de chercher loyalement, ils voudraient trouver tout de suite. Cette exigence grossière, caractéristique des Juifs (1ª *Cor.* I, 22), ce besoin de voir pour croire (*Jo.* VI, 30), offensait la

délicatesse de Jésus (*Jo.* IV, 48) et même l'excédait à la fin (*Mt.* XVI, 16; *Mc.* IX, 18; *Lc.* IX, 41).

Au fond, la demande des Pharisiens et consorts était une invitation, une sommation plutôt de changer de méthode. Comme autrefois Satan au désert, ses suppôts essaient maintenant d'arracher au Christ son secret et de hâter le moment de sa révélation glorieuse.

L'heure de la gloire viendra, mais il faut d'abord que le Christ soit rejeté par cette γενεά (*Lc.* XVII, 25). S'il lui donnait prématurément le signe qu'elle exige, comment s'accompliraient les Écritures? (*Mt.* XXVI, 53 sv.).

Le refus de Notre-Seigneur : « Cette γενεά demande un signe (qui lui ouvre les yeux de force), mais elle ne l'aura pas » est parfaitement compréhensible. Ce qui l'est moins, c'est l'exception qui suit le refus en *Mt.* XII, 39; XVI, 4 et *Lc.* XI, 29 : « hormis le signe de Jonas ».

Si l'exception est réelle, le signe de Jonas doit être un miracle éclatant, une théophanie, la Parousie ou une manifestation analogue. Mais, en ce cas, le signe ne peut être donné à la γενεά qu'après le rejet du Christ. Il lui sera donné *trois jours après.*

L'exception est-elle réelle? Comme en *Mt.* XII, 4, εἰ μή pourrait avoir ici le sens de *mais bien.* Alors le signe donné serait le contraire du signe demandé : au lieu d'un signe de persuasion, vous aurez un signe de condamnation. Ou bien : vous voulez voir ma glorification, vous verrez mon humiliation suprême (Jonas englouti). Ou encore : vous exigez un miracle de puissance, vous obtiendrez un miracle de charité (Jonas sacrifié au salut du vaisseau).

L'exception est réelle. Il s'agit bien d'un signe capable de satisfaire les Juifs les plus exigeants, intellectuellement, bien entendu : un signe ne peut faire davantage. Sinon, *ni le silence de saint Marc, ni l'insistance de saint Matthieu ne se justifient pleinement.*

Pourquoi *Mc.* VIII, 12 tairait-il le signe promis, s'il ne s'agissait pas d'une preuve hors de pair? Cette preuve, qui va épaissir plus que jamais le mystère de l'incrédulité des Juifs, saint Marc, dont le souci constant est d'expliquer ce mystère, était naturellement (et surnaturellement) invité à la passer sous silence.

Saint Matthieu, au contraire, dont le rôle est de justifier la réprobation d'Israël incrédule, soulignera le signe incomparable que les chefs de la nation juive ont reçu inutilement, et après quoi leur mauvaise foi ne peut plus faire de doute pour personne. Deux fois,

il rappelle la promesse du signe (XII, 39; XVI, 4). Seul, il en raconte l'exécution (*Mt.* XXVII, 62-66; XXVIII, 11-15).

Quant à saint Luc, il n'avait ni à dissimuler le signe de Jonas comme saint Marc, ni à le mettre en évidence comme saint Matthieu. Il en fait mention sans l'expliquer, sans en narrer la réalisation. La glose qu'on lit en *Lc.* XI, 30 ne s'oppose pas à l'interprétation de *Mt.* XII, 40 : elle paraphrase simplement le mot « prophète » que saint Matthieu ajoute à Jonas, *la première fois* qu'il mentionne le signe.

Nous aboutissons donc à l'interprétation du signe de Jonas selon saint Matthieu : le Fils de l'homme sera au pouvoir de ses ennemis pendant trois jours et trois nuits, et puis sa gloire éclatera dans une délivrance aussi soudaine, aussi miraculeuse, que celle de Jonas. Sans doute le texte évangélique paraît moins explicite : « Comme fut Jonas dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi sera le Fils de l'homme dans le cœur de la terre trois jours et trois nuits ». Mais qu'on veuille remarquer que la comparaison ne peut porter sur le lieu (poisson, terre), ni sur le séjour miraculeux (le séjour n'est miraculeux que pour Jonas; aussi le texte ne dit pas : comme fut Jonas *vivant*...) : la comparaison porte sur la *durée* du séjour en tant qu'elle est *limitée* à trois jours et trois nuits *miraculeusement*. Le sens est donc : un miracle a mis fin après trois jours à la captivité de Jonas dans le ventre du poisson, un miracle mettra fin pareillement à la captivité du Fils de l'homme dans le cœur de la terre. Tel est le signe hors de pair qui sera donné aux ennemis du Christ et à eux *spécialement*. Car ce sont eux (saint Matthieu a soin de nous l'apprendre) qui tiendront en leur pouvoir le corps inanimé de Jésus-Christ. Ainsi, le troisième jour, le Fils de l'homme, suivant sa promesse, se libérera de leurs mains, ce qu'il n'aurait pu faire si, moins prudents, ils avaient abandonné leur victime à Joseph d'Arimathie. « Si Dieu l'aime, ont-ils crié, qu'il le délivre maintenant! » (*Mt.* XXVII, 43). Miséricordieusement, le Sauveur, après trois jours, relève le défi. Hélas! la preuve suprême, le signe de Jonas, consomme leur iniquité : c'est le péché irrémissible contre la pleine lumière (*Mt.* XXVIII, 11-15).

La γενεὰ πονηρά est sans excuse. C'est par sa faute uniquement que le signe de Jonas est devenu pour elle un signe de condamnation. Tel il ne fut jamais dans l'intention du Sauveur. Cependant, il faut l'avouer, les chefs du peuple pouvaient difficilement reconnaître après trois jours comme le Fils de Dieu celui qu'ils avaient mis à mort comme soi-disant Fils de Dieu. Et moins encore pouvaient-ils, sans

renier toutes leurs habitudes morales, découvrir, même après coup, dans l'humiliation et la mort les signes précurseurs de la gloire. Sans les apparitions (et la venue du Saint-Esprit), les Apôtres auraient-ils vu dans le tombeau vide la preuve que leur Maître était entré dans la vie glorieuse ? Saint Jean peut-être (*Jo.* XX, 8), mais même Marie-Madeleine a cru d'abord à un enlèvement (*Jo.* XX, 2). Faut-il s'étonner après cela que le bruit calomnieux répandu par les émissaires de la γενεὰ πονηρά ait gagné tout le peuple (*Mt.* XXVIII, 15) et assourdi chez beaucoup le témoignage apostolique ?

R. THIBAUT, S. I.

Pour l'étude de la philosophie allemande contemporaine

La maison d'édition JUNKER et DUENNHAUPT de Berlin a commencé en 1930 la publication d'une série de volumes (1) donnant d'une façon succincte, mais aussi complète que possible, les problèmes et les théories qu'on examine et expose de nos jours dans les différentes branches de la philosophie ainsi que les principales tendances qui s'y rencontrent. Quoique — comme nous le signalerons — plusieurs auteurs aient essayé de tenir compte de ce qui se fait en dehors de l'Allemagne, c'est avant tout du point de vue allemand que ces esquisses ont été faites. Quiconque désire savoir l'état actuel des questions en Allemagne sera grandement aidé par cette collection. 13 fascicules ont déjà paru; la collection n'est pas encore achevée mais le sera bientôt.

1) W. PASSARGE. *Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart.* 101 p.; Mk. 4,50.

Combinant la méthode descriptive de l'histoire avec le procédé déductif de la science, l'auteur expose les trois grands courants qui marquent les 30 dernières années de la science de l'art en Allemagne. Chacune de ces trois tendances : la formelle, la culturelle (die geistesgeschichtliche) et la personnelle se nuance d'après le caractère cyclique ou progressif que les tenants de ces différentes tendances

(1) *Philosophische Forschungsberichte.* Hefte I-XIII. Berlin, Junker et Dünnhaupt (24 × 17 cm.), 1930-1932.

mettent à la base de leur système respectif. La conclusion du volume fournit un bon exposé systématique de l'ensemble de la question. La bibliographie ne mentionne que des ouvrages allemands.

2) W. Burkamp. *Naturphilosophie in der Gegenwart*. 56 p.; Mk. 2,25.

Exposé sommaire de la philosophie de la nature en Allemagne au début du siècle. Conformément à la distinction établie entre les domaines de l'inorganique et de l'organique, l'auteur, dans les 2 chapitres de son livre, étudie séparément les tendances principales de la philosophie de la nature inorganique et de la nature organique. Très bon résumé des différents systèmes.

3) H. Leisegang. *Religionsphilosophie der Gegenwart*, 102 p.; Mk. 4.50.

La philosophie de la religion peut et doit s'entendre en deux sens nettement distincts selon qu'il s'agit d'arriver à la philosophie en partant des données de la croyance ou qu'on arrive à la religion en partant d'un système philosophique, conçu indépendamment d'une religion positive donnée. Quoique ce principe de division ne soit pas applicable avec la même rigueur à tous les cas, il est cependant le plus logique qu'on puisse trouver. C'est le principe appliqué par Leisegang. La première partie du volume traite les trois grands systèmes d'exposé rationnel du dogme : la philosophie de la religion, juive, catholique et protestante. Dans la seconde, l'auteur considère la religion dans les systèmes de l'idéalisme critique néo-kantien, de la philosophie des valeurs, de l'idéalisme métaphysique, du réalisme, de l'empirisme et de la phénoménologie. Bibliographie abondante et judicieuse. L'exposé de la philosophie catholique de la religion est mené surtout d'après les études du P. E. Przywara, s. I. Nous sommes les premiers à reconnaître les grands mérites de cet auteur; parfois cependant ses reconstructions des différents systèmes d'auteurs scolastiques font preuve de plus d'esprit de synthèse que d'objectivité.

4) A. Messer. *Wertphilosophie der Gegenwart*, 58 p.; Mk. 2.50.

A conseiller à tous ceux qui désirent s'initier à ce mouvement relativement récent. (Le fondateur du système : H. Lotze est mort en 1881). A. Messer examine d'abord le concept de valeur, passe ensuite à notre connaissance des valeurs, expose, surtout d'après H. Münsterberg, les classes des valeurs et leur classification. Sont encore traitées les relations entre la « philosophie de la vie » et la philosophie des valeurs et les questions relatives à la mise en œuvre des différentes valeurs. La bibliographie montre à l'évidence l'importance de ce mouvement philosophique contemporain.

5) R. Kynast. *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart.* 58 p.; Mk. 2.50.

La théorie de la connaissance, dit l'auteur dans sa conclusion, est un dialogue entre la logique et la psychologie : la logique fournit la forme, la psychologie le contenu. Jusque tout récemment, l'aspect subjectif de la connaissance l'emportait sur le côté objectif. De nos jours on assiste à un renversement des rôles; la méthode transcendantale cède le pas à l'emprise de l'objet transcendant. Les forces substantielles de la pensée médiévale qui avaient été tenues en arrêt par le mouvement de la pensée des derniers siècles commencent de nouveau à pousser en avant, provoquant de la sorte une nouvelle phase dans la mêlée de la critique, rétrospective par nature, et de la construction métacritique, d'allure prospective. Cette conclusion se dégage réellement, nous semble-t-il, de l'exposé systématique fait par l'auteur. Si l'auteur, qui cite Geyser et Lehmen, avait connu plus parfaitement la renaissance actuelle de la philosophie scolastique, en Allemagne et ailleurs, son livre aurait pû s'enrichir d'un chapitre très intéressant et sa conclusion y aurait encore gagné en évidence et en ampleur. Tel quel, ce petit volume est cependant très utile, indispensable à qui ne possède pas les ouvrages allemands actuels et désire se renseigner chez un auteur objectif en même temps que personnel.

6) G. Ipsen. *Sprachphilosophie der Gegenwart.* 32 p.; Mk. 1.70.

Tenant compte des travaux de Croce, De Saussure, Bally et d'autres, l'auteur expose le renouvellement de la philosophie du langage, examine le nouveau concept de l'objet de cette science et groupe sous le titre « la métaphysique du langage dans la pensée philosophique contemporaine » des considérations intéressantes sur les rapports entre le langage, d'une part, et, d'autre part la poésie, la science, la connaissance et la communauté.

7) O. Tumlirz. *Jugendpsychologie der Gegenwart.* 83 p.; Mk. 3.40.

Mine précieuse de renseignements bibliographiques et de remarques psychologiques souvent très fines sur les étapes de l'évolution intellectuelle générale et spéciale de l'enfant, surtout dans certains milieux particuliers : ville, campagne, famille ouvrière, etc.

8) K. F. Sturm. *Erziehungswissenschaft der Gegenwart.* 67 p.; Mk. 2.70.

La théorie de Wilhelm Rein permet de comprendre aisément l'idée qu'on se faisait, vers 1900, de la science de l'éducation : elle est une théorie de la seule éducation rationnelle; de sa nature elle est double,

normative et technique; dépendante de la morale et de la psychologie; procédant philosophiquement et empiriquement. Comme tout ce que Rein affirmait a été traité ensuite comme problème à résoudre et non comme système définitivement acquis,c'est autour de ces quatre centres de discussion que se laissent situer les développements ultérieurs que l'auteur signale dans son travail.

9) K. Larenz. *Rechts-und Staatsphilosophie der Gegenwart.* 114 p.; Mk. 4.50.

La tâche principale de la philosophie du droit a été la recherche de la méthode propre de la science du droit. A la méthode néo-kantienne ont succédé les tentatives de la phénoménologie et de l'idéalisme objectif. D'après l'auteur, seule la méthode dialectique permet de progresser dans la philosophie de l'esprit, et par conséquent, du droit et de l'État. Il faut, par conséquent, revivifier la méthode de Hegel, si on désire voir faire de nouveaux progrès à la science du droit.

10) Fr. Kaufmann. *Geschichtsphilosophie der Gegenwart.* 138 p.; Mk. 4.50.

Science relativement récente, la philosophie de l'histoire pose plus de problèmes qu'elle n'offre de solutions. Kaufmann nous avertit même que son exposé traitera moins les problèmes que le problème (die Problematik) posé par le caractère propre de cette branche de la recherche philosophique. Les penseurs qui se sont occupés de la question sont nombreux et variés. C'est dire que ce fascicule est un des plus intéressants de la série. Sont présentés successivement Windelband et Rickert (la position de ce dernier fait l'objet d'une discussion serrée) Simmel, Troeltsch, différents auteurs professant, sous une forme ou sous une autre, le caractère typique de l'histoire, Spengler, Scheler, etc. Dilthey et Heidegger font l'objet du dernier chapitre. Quiconque s'intéresse à l'anthropologie philosophique trouvera dans ce volume matière à de profondes réflexions. Nous regrettons que l'auteur ne nous ait point parlé de P. Wust dont le beau livre « *Die Dialektik des Geistes* » apporte une contribution intéressante à la question traitée.

11) H. Prinzhorn. *Charakterkunde der Gegenwart.* 122 p.; Mk. 5.

L'auteur de ce très intéressant volume connaît les livres : son œuvre le prouve; mais il a aussi une grande expérience personnelle et, de plus, a voyagé en France, en Amérique et ailleurs. Son travail en revêt un caractère particulier. Après la définition des concepts fondamentaux

de caractère, personne, etc. sont examinées les relations entre la charactérologie et les sciences connexes ainsi que les méthodes de la recherche des caractères. Défilent ensuite les systèmes de Klages, Mac Dougall, Janet, Freud, etc. Un dernier chapitre résume les résultats acquis, les idées fécondes et les erreurs manifestes. Bibliographie très judicieuse.

12) G. Mehlis. *Italienische Philosophie der Gegenwart*. 78 p.; Mk. 3.60.

« L'idéalisme en Italie » tel serait le titre exact de ce fascicule. Il ne fait en somme que relater le cheminement vers un idéalisme d'inspiration hégélienne de la pensée philosophique s'inspirant avant tout du positivisme. Les systèmes de Croce et de Gentile sont longuement exposés. La bibliographie s'intéresse surtout aux deux philosophes déjà nommés. Il est étonnant et regrettable que, conformément au titre de son livre, l'auteur n'ait pas jugé utile, indispensable même, de parler aussi du remarquable mouvement néo-scolastique italien.

13) W. Dubislav. *Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart*. 88 p.; Mk. 3.80.

Aperçu sur les principales tendances qui se sont manifestées les dix dernières années en Allemagne et ailleurs dans le champ des mathématiques et de la métamathématique. Quoique très technique, l'exposé a cependant été fait de façon à pouvoir intéresser des étudiants s'occupant de sciences autres que les mathématiques pures.

G. Delannoye, s. i.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Suppression d'un ordre religieux (Bref *Inter instituta*, 12 janv. 1933. — *A. A. S.*, XXV, 1933, 147).

S. S. Pie XI vient de supprimer les Hiéronymites de la Congrégation du bienheureux Pierre de Pise. Cette branche de l'Ordre des Hiéronymites devait son existence au bienheureux Pierre Gambacorti de Pise († 1435). Fondée à Montebello près d'Urbino en Ombrie en 1377, elle avait étendu ses rameaux en Allemagne, en Autriche et en Italie. Le bref nous apprend qu'elle ne comprend plus aujourd'hui que quinze prêtres et quatre laïcs, répartis en sept maisons. La vie régulière était donc devenue impossible et les efforts tentés depuis un certain nombre d'années pour infuser une nouvelle vie à cette Congrégation étaient restés sans résultat.

En supprimant totalement l'Ordre, le Saint-Père relève les religieux de toutes les obligations issues de leur profession. Les prêtres porteront désormais l'habit du clergé séculier et seront, d'après leur condition, pourvus d'une pension ou appliqués au saint ministère. En vertu du can. 493, le Saint-Siège disposera de tous les biens de l'ancien Ordre. J. C.

S. PÉNITENCERIE

Suppression de nombreux privilèges relatifs aux indulgences (Décret du 20 mars 1933. — *A. A. S.*, XXV, 1933, 170).

De nombreuses associations, les unes réservées au clergé, les autres ouvertes à tous les fidèles, avaient reçu du Saint-Siège de précieux privilèges pour les prêtres qui en faisaient partie. Ceux-ci obtenaient par le fait même le pouvoir d'attacher aux objets de dévotion les indulgences apostoliques, d'enrichir les chapelets de diverses indulgences, de bénir des crucifix pour faire le chemin de croix ou gagner l'indulgence plénière à l'article de la mort, de donner la bénédiction apostolique à la fin d'une série de sermons, d'avoir la faveur de l'autel privilégié. Pour mettre plus d'unité dans la concession des indulgences, la S. Pénitencerie retire *à toutes les asso-*

ciations ces privilèges. Toutes ces concessions sont entièrement abrogées depuis le 1er avril, date de publication du présent décret.

De plus, à partir de la même date, les Instituts religieux qui ont des privilèges de ce genre ne peuvent plus les communiquer qu'à leurs propres sujets. Ainsi les Supérieurs de l'Ordre de Saint-Dominique ne peuvent plus donner à des prêtres séculiers ou aux membres d'un autre Institut le pouvoir de rosarier les Chapelets, on ne peut plus obtenir des Supérieurs de l'Ordre de Saint-François le pouvoir d'ériger un chemin de croix.

Mais, et la chose est à noter soigneusement, les pouvoirs obtenus par l'intermédiaire de ces Instituts religieux ou de ces Associations avant le 1er avril de cette année ne sont point retirés. Tous les prêtres qui les possédaient à cette date peuvent donc continuer à en faire usage.

Désormais, pour obtenir ces faveurs, il faudra que chaque prêtre adresse à la S. Pénitencerie une supplique, portant la recommandation de son Ordinaire.

Parmi les privilèges accordés aux prêtres qui font partie de la Ligue eucharistique se trouve celui de donner à leurs pénitents qui communient moralement tous les jours la faculté de gagner une indulgence plénière chaque semaine. Ce privilège n'étant pas mentionné parmi ceux que supprime la S. Pénitencerie, nous sommes portés à croire qu'il subsiste encore. Car le texte du décret déclare supprimés et abrogés « *facultates et indulta quae sequuntur, nempe...* ». La liste paraît donc exclusive et non donnée à titre d'exemples. Ceci soit dit jusqu'à plus ample information ou déclaration officielle contraire.

J. Creusen, s. i.

Pouvoirs des confesseurs prenant part aux pèlerinages de l'Année Sainte (Rép. du 30 mars 1933. — *A.A.S.*, xxv, 1933, 173).

Au sujet des pouvoirs accordés aux prêtres pèlerins (cfr *N. R. Th.*, 1933, p. 460, ss.) la S. Pénitencerie déclare : 1° ils peuvent entendre les confessions de leurs compagnons de voyage même à Rome et dans sa banlieue; 2° ils peuvent entendre ces confessions pendant tout le voyage, mais ils ne peuvent faire usage des pouvoirs spéciaux qu'à Rome et non pendant le voyage. J. C.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE : NOUVEAU TESTAMENT

Évangiles et vie de Jésus.

A. Meyenberg. *Leben-Jesu-Werk.* 4 vol. Lausanne, Räber, 1922-1932, (24 × 16 cm.), XVIII-3280 p. Prix : 70 frs suisses.

Cette œuvre vraiment monumentale est autre chose qu'une réplique catholique de l'ouvrage d'Albert Schweitzer : *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.* Elle embrasse une matière bien plus vaste, tant par le nombre de siècles auxquels elle s'étend que par la variété des témoignages qu'elle invoque. Dans le plan de l'auteur, elle doit former de gigantesques propylées à un temple qui sera une vie scientifique du Christ. Un premier traité, sur la portée du problème du Christ, dessine en quelque sorte l'esquisse de toute l'œuvre. Après avoir montré la portée de ce problème à notre époque, par des citations de Harnack, de Ruville, de Schweitzer, de Beyschlag et de Pie X, l'auteur nous promène à travers l'histoire en une sorte de marche triomphale où nous croisons les jugements portés sur le Christ par les évangiles, les pères apostoliques, les apologètes, Origène, saint Augustin, saint Anselme de Cantorbery, les poètes latins chrétiens, le Heliand, saint Bernard, saint François d'Assise, Henri Suso, Luther, saint Ignace de Loyola, Kinzendorf, les orateurs sacrés du XVII^e^ siècle, Voltaire, Rousseau, Leibnitz, Paulsen, de Heine à Nietzsche, à Ibsen. Un chapitre spécial traite du Christ dans l'art.

Cette première partie, nous dit l'auteur, sera sans doute passée par les spécialistes. La seconde section est intitulée : Die Leben-Jesu-Fragen von Cerinth und Celsus bis Reimarus. Une courte synthèse en marque les étapes avec leur caractéristique : le Docétisme, la Gnose, la lutte avec le pouvoir civil et la nouvelle philosophie religieuse : Celse, Porphyre; au grand tournant de l'histoire (313); les grandes hérésies christologiques; le moyen âge, les débuts d'une nouvelle critique théologique, philosophique et historique (de Luther à Reimarus). Le premier volume nous conduit jusqu'à saint Thomas auquel 140 pages sont consacrées. Ce volume nous révèle la puissance de l'esprit synthétique de l'auteur à travers une richesse inouïe d'érudition. L'enthousiasme du sentiment et le lyrisme du style noient parfois la netteté des lignes et amènent l'auteur à des répétitions fatigantes.

Le 2^e^ volume nous entraîne en une marche mouvementée de Luther à Strauss. L'œuvre est vraiment une histoire des idées de l'Occident. Ici encore on est émerveillé de la masse des matériaux accumulés. Toutefois cette abondance encyclopédique même en fait une œuvre à consulter plutôt qu'à lire. Il n'est aucun mouvement d'idées, aucun penseur marquant qui ne soit confronté avec le grand problème du Christ. De longs chapitres sont consacrés à Rousseau, Gœthe et Kant. La biographie et l'explication de la genèse de l'œuvre de Strauss sont exposées avec un art profondément dramatique. Signalons une légère inadvertance : il est parlé à plusieurs reprises de Richard Simon comme si son prénom était son nom de famille. On s'étonne de

voir citer à la page 635 du v^e volume, Edgard Quinet (Revue des deux mondes, déc. 1838) comme champion du catholicisme. L'auteur aura été influencé par Schweitzer. La troisième partie de l'œuvre, divisée en deux volumes (1812 p.), débute par la critique de Strauss, qui, par l'étude des questions soulevées, déborde nécessairement sur les conceptions et systèmes plus récents, telle par exemple la question du miracle et des miracles du Christ étudiée sous toutes ses faces. Elle comprend les 305 premières pages de cette partie. L'étude des miracles de saint Bernard et des miracles modernes aurait pu être reléguée en appendice. Ces excursus ralentissent et alourdissent la marche de l'exposé. Suit un chapitre sur le système de Hegel et son action sur les conceptions de Strauss. La section suivante est consacrée à Christian Baur et l'école de Tubingue et à Renan. Le titre de ce dernier chapitre porte une confusion : Alfred Renan, erreur d'ailleurs corrigée dans le texte. Deux cent soixante pages sont données à la « Markus-Hypothese » sous toutes ses formes et se clôturent par un long chapitre consacré à Harnack. L'interprétation eschatologique de la vie de Jésus est ensuite longuement exposée et critiquée, ainsi que le modernisme. Notons le chapitre sur le « Jesusbild » de Joseph Wittig qui nous introduit dans les controverses les plus récentes. N'omettons pas non plus le chapitre sur l'étude du Christ en Angleterre. Newman y tient la plus grande place. La négation de l'historicité du Christ fournit à l'auteur après l'exposé critique des divers systèmes l'occasion d'établir positivement l'historicité du Sauveur. Enfin l'œuvre se termine par une esquisse de la vie de Jésus-Christ, prélude ou canevas peut-être de l'œuvre dont ces 4 volumes sont les gigantesques propylées. Espérons que le registre alphabétique annoncé ne tardera pas à paraître et à rendre plus facilement utilisables toutes les richesses accumulées dans cet ouvrage monumental. A. Debil, s. i.

***A. von Harnack.** *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche, I. Zur neutestamentlichen Textkritik.* Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausg. von E. Hirsch und H. Lietzmann, 19. Berlin, de Gruyter, 1931, (24 × 15 cm.), X-256 p. Prix : 11 Mk.

C'est un excellent projet de réunir en volumes les nombreux articles consacrés par Harnack au Nouveau Testament et à l'histoire de l'Église primitive; ils ont paru principalement dans les *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie* et étaient dès lors difficilement accessibles à beaucoup d'exégètes. On prévoit trois volumes. Le premier renferme exclusivement des études de critique textuelle du Nouveau Testament, en ordre de date, de 1899 à 1929. Plusieurs de ces études firent sensation en leur temps et provoquèrent de vives polémiques, par exemple en 1900 « Le Magnificat d'Élisabeth »; d'autres manifestèrent une évolution très intéressante des idées de Harnack, par exemple, en 1915, son article sur le texte des écrits johanniques, qui témoignait d'une estime croissante pour la Vulgate latine; une seule étude de ce volume était inédite, à savoir une reconstruction du texte grec de l'Épître aux Hébreux d'après le latin de la Vulgate.

Indiquons brièvement les titres et les conclusions des principaux articles :

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

1) Le décret apostolique *Act.*, XV, 29 (Rejette, contre Blass, l'authenticité et la priorité du texte occidental); 2) Le texte authentique de *Act.*, XI, 27-28 (Contre le texte occidental : cette première apparition du « nous » des Wir-Stücke est à supprimer ici); 3) Les 2 recensions de l'histoire de Priscille et d'Aquila, *Act.*, XVIII, 1-27 (Ici aussi la recension occidentale est secondaire); 4) Le Magnificat d'Élisabeth (et non de Marie, dont le nom ici serait dû à une interpolation. — Cf. la réfutation de cet article par Ladeuze, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, p. 623); 5) Problèmes relatifs au texte du récit de la passion (Maintient l'authenticité du texte de la sueur de sang, de la prière de Jésus pour ses ennemis); 6) Pour l'histoire du texte et la christologie des écrits johanniques (Études tendant à montrer la haute valeur de la Vulgate de saint Jérôme, comme témoin du texte primitif); 7) Sur le texte « Gloire à Dieu dans les hauteurs » et sur le mot « Eudokia » (εὐδοκίας dépendrait de εἰρήνη : « paix de bienveillance aux hommes »); 8) Sur 1 *Cor.*, XIV, 32 s. et *Rom.*, XVI, 25 s. (Le vrai texte de 1 *Cor.*, XIV, 32-33 serait celui de Marcion et de l'Ambrosiaster qui, supprimant ὁ Θεός, modifie complètement le sens de la phrase; la doxologie *Rom.*, XVI, 25 serait une interpolation marcionite, retravaillée ensuite par un chrétien); 9) Études sur la Vulgate de l'Épître aux Hébreux (Le texte grec qui est à la base de cette version latine est de première valeur); 10) Deux anciennes corrections dogmatiques dans l'Épître aux Hébreux (*Hebr.*, II, 9 lit χωρὶς Θεοῦ et *Hebr.*, V, 7-9 ajoute οὐκ et interprète εὐλάβεια). — C'est avec un vif intérêt qu'on retrouve ces études, même si plusieurs ont vieilli et ont perdu leur originalité d'antan; car chez Harnack la critique textuelle n'est pas purement philologique mais souvent vivifiée par la richesse de l'érudition et la pénétration historique; là même où on est amené à rejeter catégoriquement certaines de ses conclusions, on tire profit de son exposé. J. LEVIE, S. I.

W. A. Dowd, S. I. *The Gospel Guide.* New-York, The Bruce Publishing Company, 1932, (22 × 14 cm.), XIV-318 p. Prix : 2,5 doll.

Le P. Dowd a voulu donner aux étudiants de langue anglaise (de collège et d'université) un guide sûr et compétent dans la lecture des évangiles. L'ouvrage se divise en trois parties : une introduction générale à l'Écriture Sainte (Inspiration, Canon de l'Écriture, texte, traductions, herméneutique), une introduction spéciale aux évangiles (authenticité, valeur historique), enfin une exégèse sommaire des principaux faits évangéliques. Simple, clair, concis, le volume nous semble répondre à son but. On pourra regretter que l'amplitude du sujet traité (au fond, trois volumes en un!) ait donné parfois à l'ouvrage des allures de tableau synoptique, de table des matières; les questions d'authenticité et d'historicité (p. 63 à 130) nous ont paru traitées de façon un peu livresque, plutôt par accumulation de textes que par discussion critique serrée; mieux eût valu omettre toute controverse avec la critique rationaliste que de la réduire à un exposé succinct de systèmes vieux de près d'un siècle (Paulus, Strauss, Baur). Mais ce ne sont là que remarques de détail; il importe de reconnaître qu'une science solide et très abondante se trouve condensée ici en un exposé limpide et attrayant. J. LEVIE, S. I.

J. Kleist, S. I. *The Memoirs of St. Peter or the Gospel according to St. Mark translated into English Sense-Lines.* Milwaukee, The Bruce Publishing Compagny, 1932, (22 × 15 cm.), XIV-216 p. Prix : 2,5 doll.

Voici un livre qui n'est pas banal et un essai qui mérite d'être souligné avec vive sympathie. Le but est de faire comprendre, jusque dans ses nuances les plus délicates, et de faire goûter, dans toute sa fraîcheur et sa spontanéité, l'évangile de saint Marc. A cet effet deux procédés sont employés de façon très originale : une disposition typographique divisant le texte de Marc en « sense-lines », en lignes correspondant au sens; une traduction aussi expressive, aussi suggestive que possible : on ne traduit pas un mot grec par un mot anglais, mais on s'efforce de rendre, de suggérer *tout* ce qu'on lit dans le texte ou le contexte grec par des tournures spécifiquement anglaises, modernes et concises, qui évoquent le mieux la richesse naïve et vive de l'original. Il est incontestable que la traduction du P. Kleist aide singulièrement à l'intelligence savoureuse de saint Marc; elle en évoque bien le caractère d'*évangile prêché*, de style parlé; le jeu des conjonctions, des parenthèses, des anacoluthes y est parfaitement rendu; description vivante, mouvement dramatique, simplicité concrète, tous ces traits sympathiques de la narration de Marc revivent dans la traduction. Parfois peut-être le traducteur force la note et veut rendre expressifs des mots assez indifférents : un « καὶ λέγει αὐτοῖς » devient « But he had an answer for them » (Mc., II, 25); la pauvreté du vocabulaire de Marc (les πάλιν, les εὐθύς, les πολλά) a fait place chez le traducteur à un choix assez riche de tournures différentes; on pourra différer aussi d'avis sur le sens d'une phrase ou d'un mot; tout cela n'est au fond que l'excès d'une qualité et était pratiquement inévitable. On ne peut qu'admirer le sens délicat que le traducteur a acquis du style de Marc et qu'il a exprimé avec bonheur dans les chapitres IV et V de son introduction, p. 23-61. Des notes brèves, résolvant les difficultés les plus saillantes du texte et un commentaire théologique succinct terminent le volume. Celui-ci n'est que le premier d'une série; suivra un second volume, donnant le texte grec de Marc (pour les classes) avec notes, vocabulaire et des essais sur l'ancienne « colométrie » (sense-lines) (1); un troisième contiendra un choix d'études techniques sur la grammaire, le style, la critique de Marc et sera intitulé : « Marcan and Koine Greek »; viendront enfin un « commentaire détaillé de saint Marc » et une « Theology of St Mark ». Heureux l'auteur qui peut tranquillement envisager un si riche programme et disposer d'avance les enfants de son travail « comme de jeunes plants d'olivier autour de sa table ». Heureux les exégètes si Dieu donne longue vie et labeur fécond au P. Kleist!

J. LEVIE, S. I.

(1) Nous attendrons ce volume pour discuter l'assertion du P. Kleist, croyant retrouver dans son procédé de « sense-lines » le procédé primitif de transcription des textes évangéliques. — Quant à l'exégèse originale du texte de Papias sur Marc, développée p. 18-22, elle ne nous a pas convaincu, mais elle nous semble indiquer un aspect de la question qui doit être retenu, au moins partiellement.

***A. Pallis.** *Notes on St. Mark and St. Matthew.* Nouv. éd. Londres, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1932, (23×15 cm.), XII-110 p. Prix : 3 sh.

M. Alexandre Pallis est bien connu par sa traduction du Nouveau Testament en langue grecque parlée (langue populaire, vulgarisme néo-hellénique), qui provoqua en Grèce entre 1900 et 1910 des discussions passionnées. Il réédite aujourd'hui des « notes » sur les évangiles de saint Marc et de saint Matthieu (1re édition en 1903, pensons-nous), simples observations et remarques de détails, grammaticales, stylistiques et textuelles, glanées au cours de ses études. Le lecteur est, dès les premières pages, assez déconcerté par la hardiesse ou plutôt par la fantaisie de la critique textuelle : page 1, le ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον de Marc, 1, 6 est corrigé en ἐσθίων ῥίζας καὶ κάρπον ἄγριον (racines et fruits sauvages !); page 8, le ἐποίησεν δώδεκα est transformé sans aucun appui dans les manuscrits en ἑτοίμασεν δώδεκα; page 11, le verset III, 30 de Marc est supprimé comme « probably a marginal comment »; page 15, le ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός de Marc, IV, 26 devient par pure conjecture ὡς ἐκάθευδεν αὐτός, et cela continue ainsi à travers tout le volume. — On est étonné aussi de l'extrême importance attribuée à l'hypothèse récente de M. Couchoud (s'appuyant sur certaines affirmations antiques, p. ex. de saint Ephrem) qui fait de l'évangile de Marc une traduction grecque d'un original latin : M. Pallis ne se lasse pas de le réfuter au cours de ses notes. — M. Pallis n'expose pas dans ce volume sa solution de la question synoptique; nous n'avons pas réussi à la découvrir avec certitude; p. XII, il suppose que tous les évangiles furent écrits en grec (donc pas d'évangile araméen de Matthieu ?); p. 1, il représente le premier évangéliste grec comme utilisant Marc (« Luke consulted an older exemplar of Mark than the one that Matthew copied »); p. 5, 7, 11 et très souvent ensuite, il affirme que c'est Marc qui emprunte (et maladroitement parfois) au premier évangile (sous sa forme actuelle grecque, si nous comprenons bien). Tout cela ne se laisse pas harmoniser facilement. Peut-être suppose-t-il des influences réciproques des deux évangiles écrits, s'exerçant par les copistes.

Ces notes, cependant, rendront service; M. Pallis possédant parfaitement tous les secrets de sa langue maternelle, le grec moderne (langue savante, formes populaires, dialectes), est parfois à même, par un heureux rapprochement avec le grec d'aujourd'hui, de projeter quelque lumière sur des passages obscurs des évangiles, discutés entre « occidentaux »; là il y aura profit réel à le consulter. J. Levie, s. I.

C. Lavergne, O. P. *Évangile selon Saint Luc.* Études bibliques. Paris, Gabalda, 1932, (19×12 cm.), 280 p. Prix : 18 frs.

Le grand commentaire qui forme la pièce maîtresse des *Études bibliques* publiées sous la direction du R. P. Lagrange rend d'inappréciables services aux exégètes de profession et à tous ceux qui veulent connaître scientifiquement les Livres Saints. Mais il n'est pas et ne pouvait pas être à la portée du commun des lecteurs. Et c'est pourquoi il faut se réjouir qu'on le double d'une œuvre de vulgarisation accessible à l'ensemble des âmes religieuses et des esprits cultivés, mais non spécialisés. Quand c'est l'auteur même du grand commentaire qui fait l'adaptation, tout est pour le mieux, comme c'est le cas pour le

Saint Marc du R. P. Lagrange. Mais c'est encore bien quand l'entreprise est réalisée par quelqu'un de la maison, parfaitement au courant de la pensée du maître.

Le R. P. C. Lavergne avait ainsi donné avec un plein succès une « édition abrégée » de *L'Apocalypse* de son confrère le R. P. B. Allo. Il vient de faire de même pour l'*Évangile de saint Luc* du R. P. Lagrange. La traduction du texte est tout naturellement gardée telle quelle. Mais l'introduction est réduite à l'essentiel; et, parmi les notes, on a laissé de côté tout ce qui est discussion textuelle ou philologique pour se borner aux explications exégétiques nécessaires à l'intelligence du sens.

Puisqu'il s'agissait d'un des trois synoptiques, nous aurions souhaité que çà et là l'on fît moins complète abstraction des deux autres, par exemple et surtout quand il y avait divergence apparente. La comparaison est alors de nature à mieux faire saisir le procédé et par là même la vraie pensée de chacun des auteurs sacrés. Que l'on songe, par exemple, à l'aveugle — ou aux deux aveugles — de Jéricho, au triple reniement de saint Pierre, etc.

Nous espérons que le R. P. Lavergne aura l'occasion de tenir compte de cette remarque, si elle lui paraît fondée, en commentant l'*Évangile de saint Matthieu* et plus ou moins aussi celui de *saint Jean*. Car nous attendons de lui avec confiance une édition abrégée des Commentaires de son « cher maître » sur ces deux livres de première importance. J. Calès, s. i.

*A. Schlatter. *Das Evangelium des Lukas*. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung, 1931, (23 × 14 cm.), 722 p. Prix : 22 Mk.

*A. Schlatter. *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung, 1930, (23 × 14 cm.), 398 p. Prix : 14 Mk.

I. — La solution de la question synoptique, proposée par M. Schlatter, ralliera, pensons-nous, peu de suffrages et ne se dégage guère, à notre avis, des observations mêmes de l'auteur. D'après lui, c'est l'évangile (grec?) selon saint Matthieu qui inspire saint Marc, et non vice-versa; sans nier l'existence d'un original araméen de Matthieu, M. Schlatter écarte volontairement cette question de son étude; tout son premier volume (*Der Evangelist Matthäus* : cf. *N. R. Th.*, 1931, p. 668) tendait à montrer que le premier évangile grec est personnel, original, primitif. Dans ce nouveau volume, consacré à saint Luc, M. Schlatter considère celui-ci comme dépendant de trois sources : d'abord, et principalement de saint Marc; ensuite de l'évangile (grec, semble-t-il) selon saint Matthieu; enfin d'un écrit évangélique, composé, après l'évangile de Matthieu, par un Palestinien, mais pour des lecteurs non palestiniens : « der neue Erzähler ». M. Schlatter, qui, très personnel, cite peu ses devanciers, gagnerait à étudier attentivement, entre autres, la remarquable réfutation par J. Schmid de l'hypothèse d'une utilisation de « Matthieu grec » par Luc (*Matthäus und Lukas*, Fribourg, 1930); et peut-être modifierait-il, ou nuancerait-il, sa thèse concernant « der neue Erzähler », s'il prenait, au moins provisoirement et à titre d'hypothèse, le point de vue d'un Streeter sur le troisième évangile (*The four Gospels*, Londres, 1924).

Mais, heureusement, l'intérêt et l'utilité de ce volume restent indépendants

de la conclusion adoptée; ce qui demeurera, c'est l'étude linguistique, très attentive, de l'évangile de saint Luc, c'est surtout la comparaison minutieuse du texte évangélique avec le style de Josèphe d'une part, avec celui des écrits rabbiniques d'autre part (cités dans le texte original, hébreu ou araméen, et en une traduction grecque faite par M. Schlatter lui-même). Certes, les remarques que nous faisions déjà en 1931 (p. 668) valent, et plus encore, pour ce volume : l'auteur nous met sous les yeux toutes les fiches de ses casiers, laissant les observations de fond (interprétation, exégèse historique, explication théologique) voisiner avec les remarques de langue et de style, mêlant sans discernement spécial le détail suggestif et évocateur avec l'indication classique, acquise, banale; il faudra de la patience et du temps pour utiliser ce vaste répertoire. Heureusement, on sera aidé dans la recherche par l'excellente impression du volume et par un triple index soigneusement dressé (1. Mots communs à Luc et à Josèphe; 2. Mots de Luc qui manquent chez Josèphe; 3. Mots de Luc empruntés à l'Écriture ou à la langue palestinienne); mieux que toute analyse, cet index manifeste clairement ce qu'il faut demander au travail de M. Schlatter.

II. — Le volume consacré à saint Jean fut écrit avant celui que nous venons d'examiner. La méthode est la même; les lacunes sont semblables; le développement est également abondant; l'auteur nous aurait rendu meilleur service s'il nous avait montré seulement comment Jean parle : « wie er spricht », sans nous exposer en même temps : « wie er denkt und glaubt ». L'étude du style prend ici une importance particulière à cause de la personnalité de l'évangéliste : pense-t-il en araméen et la critique interne permet-elle de deviner le Palestinien sous l'écrivain de langue grecque? Les parallèles (soit d'idées, soit de langue), avec Talmud et Midrasch seront donc particulièrement intéressants, d'autant plus que M. Schlatter est, en ce domaine, parmi les plus compétents; notons, au hasard, dans les premières pages du commentaire des remarques suggestives sur 1, 5 φῶς et σκοτία, 1, 9 ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, 1, 13 le pluriel αἱμάτων, etc. Malheureusement, ces détails dispersés ne sont jamais groupés en synthèse; M. Schlatter est bien convaincu du tréfonds palestinien du IVe évangile, il a fourni de nombreux matériaux pour la preuve, mais n'a pas voulu, faute de temps peut-être, aller au delà. On ne peut, du reste, qu'admirer l'immense travail accumulé dans ces trois volumes de 800, 300 et 700 pages publiés en l'espace de trois années, surtout si l'on songe que l'auteur a atteint sa quatre-vingtième année et reste sur la brèche animé par les deux passions qui ont dirigé sa vie : l'amour de la Bible et la foi en la divinité du Christ.

J. Levie, s. i.

D. Plooij. *Studies in the Testimony Book.* Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel xxxii, n° 2. Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij, (26 × 18 cm.), 48 p. Prix : 2,50 fl.

Dans ses deux études : « Testimonies » publiées en 1916 et 1920 (Cambridge, University Press), M. Rendel Harris chercha à établir l'existence, dans le Christianisme primitif, d'un livre de *Testimonia adversus Iudaeos*; c'était, d'après lui, une collection de textes de l'Ancien Testament, choisis et

groupés systématiquement par un chrétien pour appuyer, contre les Juifs, sur les antiques prophéties, les titres du christianisme et la messianité de Jésus. Ce livre (ou, éventuellement, un livre de même genre ou apparenté) aurait été utilisé par saint Paul, par les évangélistes, et plus tard par divers auteurs ecclésiastiques comme Justin, Cyprien, etc. C'est à la lumière de ce livre qu'il faudrait interpréter maints arguments scripturaires de saint Paul, maint appel de saint Matthieu aux prophètes d'Israël. M. Plooij, professeur hollandais, poursuit les recherches commencées par M. Rendel Harris et vient de publier, en anglais, dans les *Verhandelingen der koninglijke Akademie van Wetenschappen* d'Amsterdam deux courts travaux à ce sujet. Le premier : « *A Palestinian Testimony in Paul 's Epistles to the Corinthians* », après avoir résumé et confirmé les conclusions de M. Rendel Harris, en particulier sur la *date* des *Testimonia* antérieure à 70, vise à en déterminer le *lieu d'origine* : d'une comparaison entre plusieurs passages d'Aphraate (citant, à propos du Christ, les textes du *Lévitique*, XXVI, 12 et de *Jérémie*, VII, 4-5), le Targum de *Levit.*, XXVI, 12 et enfin saint Paul, 2 *Cor.*, VI, 16 (citant les deux mêmes textes), il croit pouvoir conclure qu'Aphraate et Paul utilisaient le même livre des « *Testimonia* » fondé sur le texte du Targum et par conséquent d'origine *araméenne* et *palestinienne*. — Dans une seconde étude : « *The Apostle and Faithful High Priest, Jesus* », il cherche à prouver que l'auteur de l'Épître aux Hébreux a fait abondamment usage du livre des *Testimonia*; par cette hypothèse s'éclairent, pense-t-il, plusieurs passages de l'épître comme III, 1 : τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα... Ἰησοῦν, πιστὸν ὄντα; l'Épître aux Hébreux confirmerait l'origine palestinienne et le caractère primitif du livre des *Testimonia*.

M. Plooij est profondément convaincu de la vérité de l'hypothèse qu'il défend; les mots : « indubitable, certain, prouvé, etc. » sont fréquents sous sa plume; nous regrettons de ne pouvoir partager son optimisme; mais nous reconnaissons volontiers que l'hypothèse d'un Livre des *Testimonia* est une suggestion intéressante, plausible, quoique non encore prouvée; elle est digne d'attention et mérite d'être retenue dans l'étude du problème si complexe des débuts de la littérature chrétienne. J. Levie, s. i.

F. M. Willam. *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israël.* 2e éd., Fribourg, Herder, 1933, (20 × 15 cm.), XII-514 p., nombreuses gravures. Prix : 7,50 Mk.

Les nombreux ouvrages parus récemment sur la vie de Notre-Seigneur semblent à première vue avoir épuisé le sujet. Celui du Dr Willam cependant offre quelque chose de nouveau. Certes l'interprétation des textes évangéliques, la description des faits historiques, les documents consultés par l'auteur sont connus par ailleurs; un spécialiste n'y trouvera pas une nouvelle hypothèse, pas même une note renvoyant à celles qu'on a construites jusqu'ici. L'auteur veut remettre l'histoire de Jésus dans le cadre géographique, folklorique, politique, social, économique, en tenant compte des dernières recherches de la science. Pas n'est besoin d'être spécialisé dans une matière aussi vaste pour admirer la somme d'érudition dont ce livre fait preuve. Voici, choisis au hasard quelques-uns des aperçus synthétiques qui, en s'intercalant à propos dans la vie de Notre-Seigneur, facilitent au lecteur la compréhension des scènes

évangéliques : Le désarroi à la mort d'Hérode. La Judée sous les procurateurs romains. Le rôle du Messie d'après la conception israélite. Jésus, les pharisiens et le peuple. Jésus et les scribes. Les Juifs du temps de Notre-Seigneur. — Le climat de la Palestine et son influence sur l'activité de Jésus. Paysages de Galilée et de Judée. Bethléem et ses rapports avec la Bible. — La vie religieuse juive. Le sabbat dans la vie juive. — Propriété du sol et fermage, etc...

Et cependant, l'auteur n'y fait pas étalage de science. Même quand il essaie de pénétrer plus à fond dans l'état d'âme de Notre-Seigneur, de ses disciples ou du peuple, il s'exprime toujours dans un langage simple et imagé sans que pourtant l'effort de vulgarisation dans l'expression ne porte ombrage à la valeur scientifique de l'ensemble. L'auteur a d'ailleurs l'art de comprendre toutes les nuances de l'âme populaire. Plus d'une fois aussi il relève ces réflexions inconscientes et spontanées, signes indubitables de la véracité des évangélistes. Bref, voilà un livre qui aidera le lecteur à vivre un peu en contemporain du Christ, tout en montrant que la vie moderne, avec son hypertension politique, sociale et religieuse, rappelle sous plus d'un aspect le cadre de la vie et de l'histoire de Notre-Seigneur.

Signalons encore l'intérêt particulier que présentent les photographies originales dont s'orne cet imposant volume. H. SPODEN, S. I.

Actes des Apôtres et Saint Paul.

***H. W. Beyer.** *Die Apostelgeschichte.* Das Neue Testament Deutsch, Bd. 5. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1932, (24 × 16 cm.). 156 p. Prix : 5,60 Mk.

***P. Althaus.** *Der Brief an die Römer.* Das Neue Testament Deutsch. Bd. 6. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1932, (24 × 16 cm.), 126 p. Prix : 4,40 Mk.

***H. D. Wendland.** *Die Briefe an die Korinther.* Das Neue Testament Deutsch. Bd. 7. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1932, (24 × 16 cm.), 152 p. Prix : 5,60 Mk.

***H. W. Beyer, H. Rendtorff, G. Heinzelmann et A. Oepke.** *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus.* Das Neue Testament Deutsch. Bd. 8. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1932, (24 × 16 cm.), 142 p. Prix : 4,95 Mk.

Il est intéressant de comparer ce nouveau commentaire protestant de la Bible à celui qui parut avant la guerre à la même librairie sous la direction de J. Weiss (*Die Schriften des Neuen Testaments übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, 3e éd., Bousset-Heitmüller, 1917-1920) et qu'il est, semble-t-il, appelé à remplacer. Les destinataires sont les mêmes : les lecteurs cultivés non spécialistes; toutefois le commentaire de 1932 paraît viser un public plus large encore et évite davantage toute remarque technique. La forme extérieure est semblable : l'écrit biblique (évangile ou épître) est divisé d'après le sens en sections, qui sont d'abord traduites, puis interprétées en un commentaire suivi, facile à lire, groupant les explications historiques, exégétiques, dogmatiques; l'exécution typographique est identique, plus claire et plus aérée aujourd'hui. Mais—est-ce un signe des temps ? — les différences sont sensibles :

le point de vue dogmatique, si négligé avant guerre dans la plupart des commentaires protestants, est regardé maintenant comme important, sinon comme essentiel; les écrits du Nouveau Testament ne sont plus seulement des pages du passé qu'un historien interprète, ils sont considérés comme un message encore contemporain; le ton est plus religieux, plus respectueux, moins détaché; à en juger par les premiers fascicules parus, la critique littéraire semble plus modérée : l'épître aux Éphésiens est maintenant attribuée à saint Paul; et si les Actes des Apôtres ne sont pas reconnus comme œuvre de saint Luc, du moins l'opinion traditionnelle est-elle présentée comme historiquement défendable. Sans prétendre exagérer la portée de ce revirement, il est permis d'y découvrir un indice heureux de cette double tendance plus dogmatique (école de Barth, Gogarten, etc.) et plus ecclésiastique (depuis la séparation d'avec l'État), qui se manifeste dans le protestantisme allemand contemporain.

Quatre fascicules ont paru, contenant le commentaire des Actes des Apôtres et de dix épîtres de saint Paul. Le premier en date fut celui de M. Althaus sur l'*épître aux Romains*; comparé au commentaire de Jülicher dans la collection Weiss-Bousset-Heitmüller, il nous semble marquer un réel progrès : pensée plus constructive, plus synthétique en même temps que plus nuancée; souci de l'interprétation religieuse et dogmatique; concision du commentaire et surtout de la traduction (celle de Jülicher devient parfois une paraphrase); clarté pédagogique de l'exposé. Dans les passages classiques de l'exégèse protestante, M. Althaus se tient, d'aussi près qu'il le peut, à la pensée de Luther. Les « notes » théologiques nombreuses (p. ex. *Le « moi » de Rom. VII, 14 suiv.*, *Loi et Évangile chez Paul*, etc.) dispersées à travers le commentaire sont souvent vigoureuses et pénétrantes, parfois d'une « actualité » pastorale qu'on n'était guère habitué à rencontrer chez les exégètes allemands, par ex. p. 107-109 sur l'État. — Les autres commentaires de la nouvelle collection manifestent les mêmes tendances mais ne réalisent pas tous leur idéal avec le même bonheur. Les *épîtres aux Corinthiens* ont été interprétées par M. H. D. Wendland avec un souci accentué de leur portée morale et sociale actuelle. — Dans le commentaire de l'*épître aux Galates* (H. W. Beyer, qui commente également les *Actes des Apôtres*), nous avons apprécié tout spécialement la justesse et l'élégance de la traduction et la limpidité vivante de l'interprétation. — En revanche, le commentaire des *épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens* et *à Philémon* par M. H. Rendtorff nous a déçu; le merveilleux passage d'*Éph.*, I, 3-14, si puissant et si frémissant malgré les aspérités de la forme, nous semble devenir bien terne, presque terre à terre dans la traduction et le commentaire de M. Rendtorff; à plusieurs reprises l'auteur nous semble passer à côté de la pensée de saint Paul, accentuant ce qui était accessoire, affaiblissant ce qui était essentiel. Le commentaire, par endroits, tourne à l'homélie. — L'épître aux *Philippiens* a été commentée par M. G. Heinzelmann; les épîtres *aux Thessaloniciens* par M. Oepke. — Plusieurs de ces exégètes collaborent également au *Theologisches Worterbuch* de G. Kittel; les deux entreprises marquent un même effort de synthèse théologique qui nous semble digne d'être relevé et sincèrement loué. J. Levie, s. i.

Ant. Cartier. *Croisières apostoliques de Saint Paul.* Paris, Librairie Haton, 1932, (19 × 12 cm.), XXIV-270 p., plusieurs grav. Prix : 15 frs.

On ne pourra apprécier ce livre qu'à condition de bien comprendre l'inten-

tion de l'auteur. Il ne veut pas faire l'histoire de saint Paul, excellemment écrite par d'autres avant lui; il n'hésitera même pas, dans la mesure où la légende locale est évocatrice d'un site ou d'une coutume, à l'introduire dans son récit : folklore de Chypre, traits romanesques des *Acta Pauli*, légende de Lazare et de ses sœurs voguant vers la France, tous ces traits et d'autres analogues voisinent dans la narration avec les faits authentiques du livre des *Actes*. Ce qui intéresse M. Cartier, c'est la *vérité du cadre*, c'est la résurrection du milieu géographique et ethnique. Il ne suit pas du reste Paul de ville en ville, mais fait un choix de quelques voyages ou de quelques séjours, ceux sans doute qu'il a pu refaire sur les pas de l'apôtre : Chypre dans la première mission (ch. I et II); Athènes et Corinthe dans la seconde (ch. III et IV); le grand voyage de Jérusalem à la fin de la troisième (ch. V fin et VI); la traversée mouvementée de Jérusalem à Rome (ch. VII et VIII); enfin, après la libération, le séjour en Crète (ch. IX et X), tels sont les divers tableaux du volume. C'est une « croisière » pittoresque avec saint Paul, où on tâche de le deviner au delà de ce qu'on voit aujourd'hui, de reconstituer les paysages qu'il contempla et les monuments qu'il franchit, de revivre avec lui, et souvent aussi... de rêver librement à son sujet. J. Levie, s. i.

***C. H. Dodd.** *The Epistle to the Romans*. The Moffatt New Testament Commentary. Londres, Hodder and Stoughton, 1932, (23 × 15 cm.), xxxvi-246 p. Prix : 8,6 sh.

L'auteur de ce commentaire de l'épître aux Romains a cherché — parfois mal à propos, nous semble-t-il — à être moderne, actuel, attentif aux problèmes contemporains. On n'est pas habitué à trouver par exemple *Rom.*, ix, 13 : « J'ai aimé Jacob et haï Esaü », rapproché de l'évolution de l'histoire naturelle, du Secondaire au Tertiaire : « J'ai aimé les mammifères, j'ai haï les sauriens » (p. 157)! De même, *Rom.*, vii, 8 est interprété à l'aide du Freudisme (p. 110). Le ton est parfois aussi celui d'un journaliste : « That, obviously, was where the shoe pinched for Paul » (p. 110). « The fact is that the whole argument of iii, 1-8 is obscure and feeble. When Paul, who is normally a clear as well as a forcible thinker, becomes feeble and obscure, it usually means that he is defending a poor case » (p. 46). Cette désinvolture, qui se manifeste de temps en temps, est franchement déplaisante.

Heureusement, tout le commentaire n'est pas de ce ton et de ce genre; l'introduction consacrée aux questions de critique littéraire apparaît judicieuse et modérée, par exemple sur l'intégrité de l'épître et le chapitre xvi (p. xiii-xxiv); les analyses de la pensée théologique de saint Paul, dispersées à travers le commentaire, ont d'ordinaire le mérite d'une grande clarté, d'une judicieuse perspicacité critique et d'un sens robuste du réel, mais nous semblent manquer de profondeur chrétienne, ne pas réaliser la valeur toute surnaturelle du message de Paul, la sainteté, l'élévation mystique de l'âme de Paul, dont toute la « conversatio in caelis erat », dont « la vie était le Christ ». En tâchant de rendre Paul intelligible aujourd'hui, de présenter sa doctrine comme actuelle et vivante, M. Dodd nous semble avoir plus d'une fois diminué l'homme et l'apôtre; quelle différence entre son interprétation de saint Paul et celle d'un Lightfoot ou d'un Armitage Robinson! Ce qui manque surtout à ce commen-

taire c'est une forte théologie chrétienne, dirigée uniquement vers l'au-delà et centrée autour du Christ; seule une vigoureuse dogmatique, telle que pour nous la formule l'Église catholique, est l'exacte expression actuelle, contemporaine, du message de Paul. J. Levie, s. i.

T. G. Staffelbach. *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus.* Freiburger Theologische Studien. Heft xxxiv. Fribourg e. B., Herder, 1932, (23 × 15 cm.), viii-128 p.

Paul, dit l'auteur, prêche une morale nouvelle, et qui a donc un principe nouveau. Ce principe est la délivrance du péché et de la loi, et l'union avec le Christ, par laquelle nous vient cette délivrance. C'est de là que part toute l'éthique de l'Apôtre. Ainsi, par exemple, pour peu qu'on la regarde de près, la *I Cor.* fait dériver de ce point central tous les conseils qu'elle renferme. La morale de Paul est une et spécifiquement chrétienne.

Travail pénétrant, et qui prend le problème en toute son étendue : état de la question, principes de morale antérieurs d'après Paul, appréciations, etc. Peut-être cette largeur du champ étudié ne met-elle pas en parfaite lumière l'unité que l'on veut montrer. Mais au reste, quand on veut montrer l'unité, n'est-ce pas de la multiplicité qu'il faut partir ? É. Mersch, s. i.

***T. Ph. Groenewald.** *KOINΩNIA (Gemeenskap) bij Paulus.* Delft, Meinema, 1932, (24 × 16 cm.), 224 p.

M. Groenewald étudie dans sa dissertation doctorale la signification et la portée du terme κοινωνία dans la langue et la pensée de saint Paul. Une première partie du travail est consacrée à l'emploi et à l'acception du mot dans la littérature classique, la κοινή, chez Philon, Josèphe, etc. Le texte cité Eurip., *Hipp.*, 429 n'est pas de cet auteur. L'erreur d'attribution est due à une lecture inattentive de l'article κατόπτρον dans Liddell et Scott. Dans l'étude des textes classiques, l'auteur a une tendance à exagérer l'élément religieux ou mystique de ces emplois, p. ex. dans son analyse de Platon, *Leg.*, xii, 950 E; 947 A. Ce qui est mis en lumière n'est pas une participation avec la divinité mais la participation des Grecs entre eux aux jeux et aux sacrifices en l'honneur des dieux, comme le contexte le montre.

Cette même tendance se manifeste dans l'étude des textes de Philon en particulier celui de la *leg. ap. Gaium*, où le sens se rapproche de celui d'Eurip., *Iph. T.*, 254. L'interprétation de *De spec. leg.*, i, 221 et i, 131 est quelque peu forcée; dans le premier texte, Philon insiste sur le fait que c'est Dieu qui fait part des victimes, qui reçoit et non les prêtres qui donnent le repas. L'examen d'un contexte plus étendu met cette signification en lumière. L'auteur aurait pu trouver dans un autre texte de Philon, περὶ παρακαταθηκῶν de quoi éclairer son interprétation du Lévitique 6[2]. On y lit en effet « Ἱερώτατον παρακαταθήκη τῶν ἐν κοινωνίᾳ πραγμάτων ἐστιν. Après avoir étudié l'emploi du mot dans les autres écrits du N. T. : 2 dans les synoptiques qui se ramènent à celui des Septante et de la κοινή; 4 dans la 1re Ép. de saint Jean; 3 dans saint Pierre, 1 dans les Actes, M. Groenewald aborde l'emploi du mot par saint Paul. Une introduction sur la langue de saint Paul, son milieu culturel où l'auteur note le contact de saint Paul avec la langue des mystères, tout en

gardant une entière originalité, précède l'étude des différents textes. L'analyse est faite soigneusement et longuement et s'étend aussi aux textes qui contiennent les mots du même radical que κοινωνία. J'aurais voulu que dans l'exégèse p. ex. de *I Cor.*, I, 9 l'auteur eût plus utilisé le contexte des vv. 4 et 5, qui éclaire le verset 9. La même remarque vaut pour *Philipp.*, I, 5, qui, tant pour la construction que pour le sens, eût gagné à être rapproché de la fin des ch. 3 et 4. Le texte *II Cor.*, VI, 14^b, rappelle *Iph. T.*, 254. *Gal.*, II, 9^b δεξιὰς ἔδωκαν... κοινωνίας avec la proposition finale qui suit n'a peut-être d'autre signification que : ils conclurent la convention avec nous. L'exégèse des passages terminée, l'auteur reprend les différentes expressions les plus caractéristiques et en approfondit le sens en les considérant dans le cadre de la pensée paulinienne. Κοινωνία τοῦ αἵματος et Κοινωνία τοῦ σώματος de *I Cor.*, X, 16-17 qui se trouvent si étroitement unis en ce passage ne devaient pas être traités séparément, si l'on voulait leur garder leur portée eucharistique. La copieuse bibliographie garantit, elle aussi, le sérieux de cette étude fort complexe que l'auteur termine par l'exclamation d'Aretius « Magna est κοινωνία nec facile verbis potest explicari ». La dissertation est écrite en dialecte sud-africain. A. DEBIL, S. I.

Apocalypse.

E. B. Allo, O. P. *Saint Jean. L'Apocalypse.* 3e édit. augmentée. Paris, Gabalda, 1933, (26 × 16 cm.), CCXCIV-398 p. Prix : 100 frs.

La Revue ne manqua pas de prêter grande attention à ce beau commentaire, lorsqu'il parut en première édition (cf. *N. R. Th.*, 1922, p. 341 ss., 476 ss.; 1929, p. 513 ss., 596 ss.). Le R. P. Allo veut même bien dire (p. CX), à propos du plan de l'Apocalypse : « La thèse nouvelle qui a le plus attiré notre attention est celle du P. Levie, S. I., dans un article de revue ». Et, s'il ne se rallie pas finalement au système proposé, il se donne au moins la peine de le résumer avec quelque détail.

La troisième édition n'a « rien changé au fond, ni à la marche générale, ni à la grande majorité des pages imprimées en 1921 ». Même « les discussions que nous avons eu à soutenir, dit l'auteur, n'ont fait que nous affermir dans nos vues, si imparfaites que nous les sentions » (p. VIII). Imparfaites : ce n'est point là simple modestie de commande. Le R. P. est trop avisé pour ne point penser qu' « il est possible que l'Apocalypse réserve encore bien des surprises aux exégètes de l'avenir » (p. XCVI).

Entre-temps, il a ajouté à son livre une cinquantaine de pages pour « tenir compte » des « nouvelles études et prendre position en face des systèmes nouveaux ». — Les additions vraiment notables sont trois *Excursus* : 1° *Le Fils de l'homme et « l'iranisme » dans l'Apocalypse* (p. 16-25) : Réfutation des fantaisies, provisoirement à la mode, de Reitzenstein et de son école sur la dérivation du Fils de l'homme dans le Nouveau Testament, de l'Homme primordial et futur Sauveur imaginé, prétend-on, par l'ancien Mazdéisme. 2° *Les Martyrs dans l'Apocalypse* (p. 62-65) : Contre l'opinion (surtout de R. H. Charles et, naturellement, de Loisy) qui veut que l'Apocalypse ne soit qu'une exhortation au martyre et qu'elle prédise le martyre universel de tous ceux qui n'adoreront

pas la Bête; en sorte qu'à un moment donné tous les chrétiens auront disparu et qu'ils devront donc ressusciter durant le Millenium pour évangéliser les nations neutres. 3° *L'Apocalypse synoptique et l'Apocalypse de Jean* (p. 90-92) : Contre ceux qui veulent « retrouver dans l'Apoc. synoptique » (Mc. XIII; Mt. XXIV; Lc. XXI) : « un *schéma* littéraire, avec une succession invariable de *périodes* très distinctes, auquel se seraient adaptées les visions johanniques ».

Il n'est pas besoin d'en dire ici plus long sur ce grand commentaire que l'on continuera d'étudier comme le plus acceptable, de beaucoup, et le plus au point de tous ceux qui ont paru jusqu'à ce jour. Jean CALÈS, S. I.

Théologie biblique.

*T.W. **Manson**. *The Teaching of Jesus. Studies of its form and content.* Cambridge, University Press, 1931, (22 × 14 cm.), XII-348 p. Prix : 15 sh.

Ce qui est intéressant dans ce livre, c'est qu'il est personnel et suppose un contact immédiat et continuel avec les documents évangéliques. Ce qui est décevant, c'est, d'abord, qu'il n'embrasse guère qu'une partie du sujet annoncé par le titre : seule la doctrine de Jésus sur Dieu et le règne de Dieu est traitée ici; plusieurs aspects de son enseignement, par exemple sur sa propre personne et sur son rôle, sont laissés de côté; omission qui ressemble à une négation, à une fin de non recevoir inspirée par les principes libéraux de l'auteur. Ce qui est décevant également, c'est que le livre est peu nuancé, plus philologique que psychologique, presque mécanique par endroits dans ses procédés d'investigation. C'est ainsi que l'auteur croit découvrir dans l'enseignement de Jésus une transformation radicale à partir de la confession de Pierre, au point de pouvoir dresser de longues listes de mots employés seulement à partir de ce moment capital. De même, il distingue trois genres ou méthodes d'enseignement de Jésus, selon qu'il s'adresse aux Scribes et aux Pharisiens, aux foules, ou à ses disciples (désignées par les sigles P, G, D), chacune de ces méthodes se caractérisant par un vocabulaire spécial (Listes de mots des appendices I-VI). Il y a chez M. Manson un besoin d'explicite, de mathématique, qui parfois le rend moins apte à saisir toute la complexité, toutes les nuances des âmes humaines, s'exprimant dans l'histoire.

L'ouvrage se divise en deux grandes parties. I. *Preliminary Questions* (p. 1-86). M. Manson y fait sienne la théorie des quatre documents de M. Streeter (*The four Gospels*, 1924) qu'il complète par sa propre distinction des trois méthodes d'enseignement; déterminer d'après ces données l'usage à faire historiquement des évangiles synoptiques (Jean est rarement utilisé) et de leurs sources (ch. II), préciser la langue et le style de l'enseignement de Jésus, le sens et la portée de ses paraboles (ch. III), tel est l'objet de cette première section. Ce n'est pas sur ces points qu'a porté l'étude personnelle de M. Manson; à un examen complet et indépendant de la question synoptique, il a préféré une adhésion raisonnée aux vues de M. Streeter.

La seconde partie (II. *The Contents of the Teaching*) a le mérite des analyses attentives et des tableaux exhaustifs qu'elle présente, en même temps que l'intérêt des voies nouvelles qu'elle prétend frayer. Les deux premiers chapitres (IV et V) ont comme sujet : « Dieu comme père », « Dieu comme roi ». Or, selon M. Manson, cette royauté de Dieu a, dans l'enseignement de Jésus, un

triple aspect qui fait l'objet des trois chapitres suivants. Elle est d'abord une souveraineté sans limite, sans fin, s'exerçant sur les *individus* (ch. VI *God as King : the eternal Sovereignty)*. Elle est en second lieu une *société*, un peuple de Dieu, réunissant tous ceux qui dépendent de ce roi (ch. VII : p. 171-243 : *God as King : the Kingdom of the World)*. C'est ici que l'auteur met en relief une des idées essentielles de son travail : l'idée du « reste », de cette « élite » d'Israël qui, d'après les prophètes, était appelée à sauver un jour le peuple tout entier : « the saving Remnant ». Avec insistance, M. Manson défend l'interprétation *collective* non seulement des textes prophétiques sur le « reste », ce qui est évident, mais aussi des passages sur le « Serviteur de Yahweh », du « moi » de nombreux psaumes, et enfin de l'appellation « Fils de l'homme » dans *Daniel* VII et dans le *Livre d'Hénoch*. Toutes ces appellations sont pratiquement regardées comme équivalentes par M. Manson et désignent le « groupe des saints du Très-Haut ». Sur les lèvres mêmes de Jésus le titre de « Fils de l'homme » garde ce sens collectif. Mais ceux que Jésus appelait n'ayant pas voulu entrer dans ce groupe, ne l'y ayant pas suivi jusqu'au bout, en fait Jésus se trouva être seul le « Fils de l'homme » sur la croix, « incarnation du règne de Dieu ici-bas ». En conséquence « la mort de Jésus accomplit ce que son enseignement n'avait pu réaliser » (p. 235). « En mourant Jésus amena à l'existence le Fils de l'homme... à savoir l'Église, son propre corps, dont il est la tête ». Et ainsi l'interprétation *collective* du Nouveau Testament rejoint celle des prophètes de l'Ancienne Alliance et l'unité est parfaite. Le chapitre VII qui développe ces idées est certainement le plus original de l'ouvrage et contient certaines pages d'une belle venue et d'une réelle vigueur. Mais que de paradoxes et d'outrances pour parvenir aux conclusions désirées! Affirmer que le titre « Fils de l'homme » dans le livre d'Hénoch, et surtout sur les lèvres de Jésus, a le sens collectif, n'est-ce pas une gageure, qui manifeste plus d'intrépidité dogmatisante que d'objectivité historique? Le troisième et dernier trait de la royauté de Dieu, la consommation finale de l'au delà qui donne tout son sens à la doctrine du règne, est traité dans le ch. VIII *(God as King : the final Consummation)*; M. Manson s'est efforcé de se frayer sa voie entre les systèmes eschatologistes et la doctrine des protestants libéraux. Reste le ch. IX *(Religions and Morals)* qui est bref et n'est plus qu'une conséquence.

Tout en faisant d'expresses réserves sur la méthode historique de cet ouvrage et sur le libéralisme religieux de l'auteur, nous reconnaissons volontiers que ce livre n'est pas un livre banal; il force à penser, souvent, il est vrai, contre l'auteur; mais même dans ce dernier cas on retire du profit à avoir lutté avec lui. J. Levie, s. i.

K. Pieper. *Jesus und die Kirche*. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1932, (23 × 15 cm.), 98 p. Prix : 3,20 Mk.

K. Pieper. *Paulus und die Kirche*. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1932, (23 × 15 cm.), 32 p. Prix : 0,80 Mk.

Le problème de l'Église est à l'avant-plan de la pensée religieuse d'aujourd'hui; il préoccupe particulièrement l'Allemagne protestante. C'est ce qui a amené M. Karl Pieper, professeur de théologie catholique, et recteur de l'Académie philosophique-théologique de Paderborn en 1931-1932, à la publi-

cation de ces deux brochures. La première : « Jesus und die Kirche » est toute entière consacrée à l'étude du fameux texte Mt., XVI, 17-19 : origine du mot : « ἐκκλησία » (p. 9-32), authenticité et sens du texte (33-48), justification de son interprétation par tout le reste de l'enseignement de Jésus et par l'histoire de l'Église primitive (48-56), mise en valeur de toute la portée du texte (vrai primat de Pierre; Église non identique à la communauté d'Israël; comment parvenir, sur la base de ce texte, au primat des *successeurs* de Pierre, p. 56-76), enfin, exégèse détaillée du passage et conclusions (77-97). Cette discussion, précise et rigoureuse, portant sur les hypothèses et controverses des vingt dernières années, rendra service aux théologiens catholiques. La seconde brochure, reproduisant une conférence, tâche de synthétiser la pensée de saint Paul sur l'Église. J. LEVIE, S. I.

*H. H. Huber. *Das Herrnmahl im Neuen Testament.* Leipzig, A. Fries, 1929, (23 × 16 cm.), 118 p.

La dissertation de M. Huber se divise en deux parties : la première est un examen des interprétations les plus récentes sur la dernière Cène. L'auteur résume vingt-huit études allant de celle de Bousset sur la Ire aux Corinthiens (1908) à Th. Zahn, Grundriss der nt. Theologie 1928; puis opère un classement systématique de ces opinions : jugement sur la Cène comme célébration historique — signification de la Cène — la théorie de la Cène sub una — les sceptiques.

La seconde partie est une étude personnelle des données scripturaires. Signalons de suite que M. Huber propose l'explication exclusivement symbolique des textes de saint Paul sur l'Eucharistie, et constitue donc un effort pour revenir à une ancienne interprétation calviniste de l'Eucharistie. Les termes « corps » et « sang » désigneraient la personne et la vie du Christ ou plutôt ne seraient qu'une double expression de la même réalité spirituelle. Il entend διαθήκη non dans le sens d'alliance, mais dans celui de testament.

Le texte I *Cor.*, II, 23 ss. est la source la plus ancienne non pas seulement par sa priorité littéraire mais à cause du caractère traditionnel de son information et du fait qu'il semble considérer la Cène comme tombant dans la discipline de l'arcane. C'est cette dernière raison qui fait donner la priorité à certains éléments de Luc sur la rédaction de Marc. Nous ne voyons pas la valeur du raisonnement : « Bei Identität » der « Nacht des Verrats » mit der Passahnacht wäre zweifellos « in der Nacht des Passah » überliefert worden. L'expression ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο, même dans ce cas, se comprend bien sous la plume de saint Paul et s'adressant aux Corinthiens. Notons aussi que le témoignage de l'épître aux Corinthiens, qui est le point de départ de l'explication symbolique de la Cène pour M. Huber, rallie de plus en plus de critiques indépendants à son interprétation réaliste. Le fait que saint Paul emploie plusieurs fois le mot σῶμα dans un sens symbolique, là où ce sens est naturellement indiqué, ne permet pas de l'étendre violemment à d'autres textes où l'allégorie est insolite. Il n'y a aucune contradiction, comme le prétend l'auteur, entre l'attente de la parousie et la croyance à la présence réelle mais cachée du Christ sous les éléments. Les raisons pour lesquelles il écarte le rapprochement de *Exod.*, XXIV, 8 et *Jérém.*, XXXI, 31 avec I *Cor.*, XI, 25 ne sont

guère convaincantes. L'appel à la discipline de l'arcane pour Luc repose sur la priorité du texte bref de Luc, XXII, 15-20. On en peut trouver la réfutation dans Goossens : les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice, p. 101-109.

A. DEBIL, S. I.

***J. Schneider.** *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie.* Neutestamentliche Forschungen, III, 3. Gütersloh, Bertelsmann, 1932, (22 × 15 cm.), VI-184 p. Prix : 5 Mk.

Excellente dissertation, précise, méthodique, solidement documentée, extrêmement claire. Les conclusions sont judicieuses, présentées en partie sous forme d'hypothèse. On connaît le problème : les sens bibliques du mot grec δόξα ne recouvrent pas entièrement les sens de la langue classique : d'abord le sens d' « opinion, avis », si fréquent en grec littéraire, est extrêmement rare en grec biblique; ensuite et surtout, le sens biblique principal, concret et réaliste, de « rayonnement, éclat, splendeur » (avec l'autre sens, voisin, mais moins fréquent de « force, puissance ») est absent de la langue littéraire profane; celle-ci s'en tient au sens abstrait et théorique de « gloire, honneur » (sens attesté aussi en grec biblique); enfin le mot δόξα a acquis dans le Nouveau Testament, spécialement chez saint Paul et saint Jean, une signification théologique de première importance et joue un rôle considérable dans l'énoncé des mystères de Dieu, du Christ, de la grâce, de la gloire éternelle.

De nombreuses études ont été consacrées à l'histoire de ce mot depuis 25 ans; la plus utile était celle de G. Kittel (dans les *Forschungen und Fortschritte*, 10 et 20 décembre 1931, p. 457); il attribue très justement, dans l'évolution des sens de δόξα, une influence principale à la version des Septante; celle-ci, en traduisant le mot hébreu « kabhod » par δόξα a fait transférer au mot grec tous les sens du terme hébreu, et, par contre-coup, a fait tomber en désuétude, dans la langue biblique, les sens profanes de δόξα inconciliables avec « kabhod ».

M. Schneider fait de ce mot une étude exhaustive; successivement sont interrogés : l'étymologie, la langue littéraire, les inscriptions, les papyrus magiques et les divers écrits des religions des mystères, très longuement (p. 36-66) la version des Septante, puis celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, les apocryphes de l'Ancien Testament, Philon. Dans le Nouveau Testament, il s'arrête plus longtemps à saint Paul (p. 87-115) et à saint Jean (p. 115-128) et poursuit l'examen, sommairement, à travers les Pères jusqu'au grec moderne. Nous ne pouvons reproduire ici les remarques de détail, intéressantes ou utiles, dispersées à travers cette vaste enquête. Bornons-nous au point essentiel où M. Schneider dépasse les conclusions de Kittel; il reconnaît (p. 173) avec celui-ci que δόξα a reçu sa plénitude de sens et de valeur de l'hébreu «kabhod »; mais, ajoute-t-il, pour que les traducteurs des Septante aient choisi ce mot grec, il devait déjà avoir avant eux une signification assez proche de l'hébreu, plus proche que ne le laisse supposer la langue littéraire; cette signification M. Schneider la découvre dans l'usage de la langue populaire, qui employait déjà alors δόξα dans le sens réaliste et concret de « rayonnement, éclat » ainsi que dans le sens voisin de « force, puissance, majesté », ces deux aspects mis souvent en relation avec l'idée de royauté, divine ou humaine; c'est ce qu'attestent particulièrement les papyri magiques et la langue des mystères. Mais comment expliquer cette particularité de la langue du peuple

en regard de celle des lettrés? Le parler populaire aurait-il mieux gardé à travers les siècles le sens primitif, étymologique, du mot, perdu par la langue littéraire (racine « dok » qui s'expliquerait bien comme exprimant l'idée de rayonnement, éclat d'un corps lumineux)? Conjecture possible, à laquelle M. Schneider est sympathique, mais qu'il avoue n'être jusqu'ici appuyée par aucun indice évident. Une explication plus vraisemblable lui paraît être l'influence des religions orientales, iranienne surtout, sur le grec des derniers siècles; elles auraient attiré l'attention sur la lumière, l'éclat lumineux, comme manifestation de la splendeur divine, et déterminé dans ce sens l'évolution du mot δόξα; les idées orientales et hellénistiques sur l'éclat de la royauté humaine y auraient également contribué. Explication que M. Schneider ne présente que comme hypothèse. Ainsi se serait vulgarisé avant les Septante, un sens de δόξα assez voisin déjà de l'hébreu « kabhod »; en rapprochant les deux mots, les traducteurs des Septante ont fait le reste et assuré à δόξα son remarquable avenir sémantique et théologique. J. Levie, s. i.

*O. Michel. *Prophet und Märtyrer.* Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Band 37. Heft 2. Gütersloh, Bertelsmann, 1932, (22 × 15 cm.), 76 p. Prix : 2 Mk.

M. Michel estime, non sans raison, que le protestantisme dans ses attaques contre la doctrine catholique des œuvres s'est singulièrement écarté de l'esprit de l'Évangile et du Christianisme primitif (p. 75). Aussi voudrait-il amener ses coreligionnaires à mieux témoigner la foi par des actes, au besoin par le sacrifice de soi et le martyre.

A cet effet, il prouve aisément que Jésus-Christ, qui est sur la ligne des prophètes et en accomplit les oracles, a été le témoin de Dieu, en peinant, en souffrant et en mourant pour nous. Il oriente ainsi l'apostolat chrétien dans la voie de l'abnégation active qui en sera toujours inséparable et en assure la fécondité. L'Église tout entière devra s'exercer et se préparer à l'épreuve et à la persécution.

M. Michel estime que ce fut une déviation de la pensée chrétienne, lorsque le prophétisme des souffrances fit place dans l'Église à la hiérarchie, et que l'apôtre, qui meurt pour les autres, fut supplanté par l'évêque, qui représente Dieu en vertu d'une fonction et édicte des lois. A son sens, la réforme luthérienne, en écartant cet élément adventice, pouvait nous ouvrir de nouveau toutes les richesses du christianisme primitif. Mais le protestantisme, qui en est issu, se laissa absorber par des polémiques dogmatiques et manqua le but.

Inutile de discuter ici des affirmations hasardeuses : il nous suffit de recueillir l'aveu final. C. H.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

R. Jolivet. *Saint Augustin et le Néo-Platonisme chrétien.* Coll. « Les Maîtres de la pensée religieuse ». Paris, Éditions Denoël et Steele, 1932, (21 × 14 cm.), 278 p.

Racontée, pour la millième fois peut-être, — au fait, pour la quantième? — l'odyssée spirituelle d'une des âmes les plus fascinatrices qui furent jamais et qui devait exercer sur les âges à venir un long et royal enchantement.

Il n'est pas près de finir, du reste. Tant que des hommes ici-bas respireront et sauront lire, les « *Confessions* » de cette âme seront lues et relues. Reprendre ce récit-là, même en prenant pour guide le livre immortel, pouvait sembler une entreprise aussi téméraire qu'inutile. M. Regis Jolivet a eu la sagesse de se l'épargner et de nous l'épargner. Toute son ambition a consisté à vouloir insérer, dans le cadre d'une biographie par elle-même « prodigieusement émouvante », un exposé « sommaire sans doute, mais clair et précis, de la *pensée* de saint Augustin ». Il nous a donné ainsi le livre que nous n'avions pas encore, un livre vraiment neuf, où l'évolution incessante d'une pensée étonnamment vigoureuse et riche fixe l'attention du lecteur par les péripéties d'une sorte de drame métaphysique. C'est l'itinéraire merveilleux d'un esprit, — mais quel esprit! — qui est ici retracé d'une main que l'on sent parfois frémissante d'émotion. Si l'auteur s'émeut un peu à la chaleur douce que répand le cœur d'Augustin, il n'ignore rien cependant des plus récentes discussions suscitées autour de sa conversion, de la sincérité historique des « *Confessions* », du séjour à Cassisiacum et du néo-platonisme, des écrits de cette période de la vie d'Augustin; il a lu les Alfaric, les Thimme, les Becker; mais son érudition sait se faire discrète, pour ne pas traverser par quelque réflexion pédante la prestigieuse trajectoire de cette pensée toujours en marche vers le « Bien de tout bien » et gâter ainsi la joie esthétique profonde qu'elle procure à l'esprit du lecteur. M. Regis Jolivet joint à la vigueur de la réflexion philosophique un don remarquable d'expression. Nous signalons les pages 106-115 où le lecteur trouvera un exposé particulièrement court, clair et précis du Plotinisme. Quoiqu'écrit par un philosophe de profession, ce livre a su condescendre au besoin d'esprits cultivés et ouverts mais dépourvus d'une formation philosophique spéciale. Il convient à toute âme sincère, qu'elle ait ou non le bonheur de croire, c'est-à-dire de partager le bonheur d'Augustin; il convient à « tous ceux qui, cherchant la lumière dans la sincérité et l'humilité du cœur », sont disposés à demander « à l'âme fraternelle d'Augustin les exemples de la vertu, les conseils de l'expérience et les principes de la sagesse ».

François JANSEN, S. I.

Pierre Johanns, S. I. *Vers le Christ par le Vedanta. I. Çankara et Ramanuja.* Traduit de l'anglais par M. Ledrus, S. I. Museum Lessianum, section philosophique, n° 13. Louvain, Museum Lessianum, 1932, (23 × 15 cm.), XII-252 p. Prix : 30 frs.

La science de l'être en tant qu'être n'est pas un mythe. Et c'est, comme le mot l'indique, la science qui se plie exclusivement à la nature même du réel, celle qui, plus que toute autre et par obligation, tente de se libérer des influences subjectives et des influences adventices.

C'est dire que, si un accord partiel mais véritable peut s'établir entre de vastes et hautes doctrines dues à des auteurs de mentalités, de races, de pays, de coutumes et de religions extrêmement différentes, c'est sur le plan métaphysique que l'on peut, avec le plus de chance de toucher juste, essayer le rapprochement et le concordisme. Mais la tentative paraît, n'est-ce pas, assez effrayante. Il y faut un grand esprit spéculatif servi par une très riche information. Il y faut ce que possède le P. Johanns, qui a su l'utiliser à merveille.

Les ouvrages sur les doctrines hindoues se multiplient depuis quelque

temps. Nous venons de noter pourquoi le livre du P. Johanns ne se range pas simplement à la suite.

Dans ce premier tome, ce sont les systèmes de Çankara et de Ramanuja que le savant métaphysicien dessine en traits à la fois très soigneusement choisis et très fortement appuyés, pour les comparer entre eux et avec la *Philosophia perennis*. Il le fait avec une sérénité et une profondeur continues dont on peut tranquillement laisser juges ceux des lecteurs qui savent que lire ne consiste pas principalement à glisser les doigts entre les feuillets d'un livre.

Par endroits, s'explicitent en formules ramassées les conceptions personnelles de l'auteur. C'est toujours chose heureuse. Certains voudront méditer, par exemple, dans le livre I, le chapitre 1er intitulé : Démonstration du *Tat tvam asi*, qui débute comme ceci : « Quel est le premier principe de l'esprit ? — C'est que le réel est intelligible à proportion précisément de sa réalité, et d'autre part, qu'en s'enfonçant dans le réel l'esprit ne se renie pas mais se parfait lui-même ».

Beaucoup de lumière dans cet ouvrage au titre si beau : *Vers le Christ par le Vedanta*. Et pour plus de vérité encore, beaucoup d'amour latent. L'on sent que c'est le cœur aussi du P. Johanns qui va des rayons épars dans les philosophies orientales vers la *Lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde*.

CH. LEMAITRE, S. I.

Carmelo Ottaviano. *Anselmo d'Aosta. Il monologio. Traduzione prefazione e note.* Antologia del Pensiero Medioevale. Palerme, Industrie Riunite Editoriali Siciliane, 1932, (22 × 16 cm.), 144 p. Prix : 6 lires.

Les lycéens italiens seront difficiles, s'ils ne se déclarent pas enchantés de la remarquable édition du « *Monologium* » de saint Anselme que M. Carmelo Ottaviano publie à leur usage. Remarquable à tous points de vue : la traduction en italien moderne est à la fois claire, sobre et élégante ; l'adaptation au niveau mental des jeunes lecteurs est extrêmement judicieuse; très sagement par exemple, M. Ottaviano déleste le substantiel chef-d'œuvre du moine du Bec de ses parties proprement théologiques (Ch. 29, 65 et 79 traitant de la Sainte Trinité) et de quelques segments de compréhension trop difficile et capables de rebuter le débutant. (Ch. 6, où il s'agit de l'Aséité; Ch. 21, et partie de 22, où par un jeu dialectique Anselme s'attache à montrer que Dieu est et n'est pas en tout temps et en tout lieu). Ces amputations faites, le jeune étudiant se trouve devant un « *De Deo* » qui l'initie aux principales thèses de la théologie naturelle : Existence de Dieu (arguments tirés des degrés des êtres), création « *ex nihilo* » (rejet du panthéisme, de la matière éternelle, de la création par intermédiaires), rôle des Idées archétypes, attributs divins. Une deuxième partie lui offre un traité « *De l'Homme* » : image de Dieu, l'âme est faite pour l'aimer et cette fin exige son immortalité... Ne résumons pas davantage, mais insistons sur la peine considérable que s'est donnée M. Ottaviano pour rendre le texte aussi perméable que possible à des jeunes esprits, scolastiquement non vaccinés : notes explicatives nombreuses, avec renvois copieux au « Divus Thomas », schèmes permettant au regard d'embrasser d'une seule vue la charpente d'une argumentation, brefs sommaires qui en tête de chaque chapitre en concentrent la « substantificque moelle », bref, comme présentation d'une œuvre classique de grand penseur médiéval, l'édition de M. Ottaviano

est un modèle. Elle fait bien augurer de la nouvelle « *Antologia* » dont le « *Monologio* » ouvre très brillamment la marche. Que M. Ottaviano nous permette toutefois l'expression d'un regret. Dans son « *Cenno bibliografico* », nous aurions voulu voir cité le travail du Belge Van Weddingen; son « *Essai critique sur la philosophie de saint Anselme de Cantorbery* » publié à Bruxelles en 1875 se lit aujourd'hui encore avec profit. Quant au « *Monologium* » lui-même, c'est une œuvre d'une rare vigueur dialectique; elle intéressera d'autres lecteurs encore que les élèves des « *scuole medie superiori* » italiennes, et c'est un des mérites, et non des moindres, du travail de M. Ottaviano de rappeler l'attention du public sur le subtil et vigoureux penseur qui inventa la fameuse preuve ontologique de Dieu. Le nom qui lui est donné ici, par un légitime sentiment de patriotisme, rappelle son origine italienne, mais le frustre de son titre de « Santo ». François JANSEN, S. I.

A. Garreau. *Saint Albert le Grand.* Coll. « Temps et visages ». Paris, Desclée-De Brouwer, 1932, (20 × 13 cm.), 300 p. Prix : 20 frs.

Ouvrage quasiment définitif, sur un sujet où non seulement la légende a parfois éclipsé l'histoire, mais où celle-ci n'offrait point d'abord aux dévots de saint Albert une effigie expressive et complète. M. Garreau présente le résultat d'un travail scientifique d'excellent aloi; sans fatras indiscret, il met le lecteur critique en contact avec les sources; à l'intellectuel contemporain, il rappelle sur quel milieu le savant dominicain exerça par la parole et par la plume son activité providentielle, les proportions, l'originalité et la portée de son œuvre encyclopédique. Il reconstitue la carrière du religieux, le rôle du professeur et du prédicateur, du supérieur régulier et de l'évêque; il s'attache à relever les manifestations où se dessine le caractère de l'homme et du saint. A ce livre, qui lui est, de l'aveu de l'auteur, redevable de diverses façons, le R. P. Mandonnet a donné une préface qu'on lira comme la plus attachante des introductions. L. RENARD, S. I.

Carmelo Ottaviano. *Tractatus de Universalibus attribuito a San Tommaso d'Aquino.* Reale Academia d'Italia. Studi e documenti, 2. Rome, Reale Academia d'Italia, 1932, (25 × 18 cm.), 96 p. Prix : L. 10.

Le Codex Ottobonianus 1276 de la Vaticane contient, outre huit commentaires latins d'œuvres diverses d'Aristote, de Gilbert de la Porrée, de Boèce, deux traités, également latins, attribués à saint Thomas. Le premier est le commentaire, resté inachevé, du « *De Interpretatione* »; il est accompagné ici d'un « *Supplementum* » différent de tous ceux que nous connaissons (Gratia Dei de Esculo — Robertus de Vulgarbia (Kildwardby ?) — Cajetan, etc.). Le second est un « *Tractatus de Universalibus* » que le manuscrit assigne à saint Thomas; ce traité diffère des deux apocryphes « *De Universalibus* » qui se sont faufilés dans la plupart des éditions des « *Opuscula fratris Thomae* ». C'est ce second traité que M. Ottaviano édite aujourd'hui pour la première fois; son édition, au point de vue critique satisfera, je crois, les plus difficiles. Dans sa savante préface, l'éditeur examine les « *Supplementa* » connus du commentaire de saint Thomas sur le « *Perihermenias* », montrant que celui sur lequel il vient de mettre la main s'en distingue; il décrit ensuite minutieusement le codex 1276 (extérieur) : particularités graphiques, état de conservation et surtout

contenu; il résume, on ne peut mieux, en cinq pages, la doctrine du « *Tractatus* ». Se dresse ensuite le redoutable point d'interrogation : *Cette œuvre est-elle de saint Thomas?* M. Ottaviano commence par indiquer les difficultés d'ordre général qui entourent aujourd'hui encore l'établissement d'une liste sûre et complète des « *Authentica Scripta Thomae* »; au critère de Mandonnet, il oppose celui de Grabmann, mais l'époque tardive de son manuscrit (XV^e^ siècle) le décide à s'en remettre, pour trancher la question d'authenticité, de préférence à la « critique interne ». M. Ottaviano reconnaît en effet qu'aucun catalogue officiel des écrits du Saint, qu'aucun recueil des « *Opuscula* » du XIII^e^, du XIV^e^ et même du XV^e^ siècles ne mentionne ou contient le « *Tractatus* ». Comme témoignage externe, rien qu'une vague allusion de la « *Piana* », transcrite par la « *Parmensis* » à *un* ou à *des* écrits de saint Thomas sur les *Universaux*. Les critères internes d'authenticité seraient : 1. Outre l'identité doctrinale, des identités verbales entre certains passages du « *Tractatus* » et le Chap. IV du « *De ente et essentia* »; de plus, l'emploi *simultané* des termes « *Demonstratum* » et « *Signatum* » pour désigner l'individu. Sous l'influence d'Avicenne, saint Thomas plus tard, suivi en cela par l'école thomiste, n'emploiera plus que le second. Le « *Tractatus* » serait *une œuvre de saint Thomas jeune*; *si* le *commentaire sur les Sentences* est à placer entre 1254 et 1256, il daterait de la fin de 1254. 2. La composition « *matérielle* » (*aliqualis*) affirmée pour les Substances *séparées*; M. Ottaviano croit y reconnaître la composition thomiste « *ex esse et essentia* ». 3. L'emploi d'une autre notion bien thomiste, la « consideratio naturae *absoluta* ». 4. Des soucis d'authenticité et des préoccupations critico-bibliographiques, dont seul, au XIII^e^ siècle, saint Thomas, selon l'éditeur, serait capable. Le lecteur sera-t-il convaincu? Pour ma part, j'avoue ingénûment n'avoir pas retrouvé, dans le style de l'auteur du traité, la limpidité habituelle à celui de saint Thomas. Mais je suis en parfait accord avec l'éditeur du « *Tractatus* », lorsqu'il conclut : *Sia o no dell'Aquinate, questo trattato e molto importante.* Pour ce qui est de l'édition elle-même, elle réalise à peu près l'idéal de l'édition *critique*; nous louerions particulièrement les quatre précieux « *Index* », le soin donné aux « variantes », les notes érudites et le très utile « *Quadro Cronologico della Vita e delle Opere di S. Tommaso d'Aquino* ». Cette œuvre, fruit d'un esprit pratique, ne peut qu'augmenter notre estime pour la collection : *Studi e Documenti della Reale Academia d'Italia.* François JANSEN, S. I.

Ioannes a Sancto Thoma, O. P. *Cursus philosophicus thomisticus. T. II. Naturalis philosophia.* Turin, Marietti, 1933, (27 × 18 cm.), XX-888 p. Prix : 120 lires.

Nous rendions compte ici même en juin 1931 du premier volume de cette édition du « *Cursus Philosophicus* » de Jean de Saint-Thomas. A trois ans de distance, le P. Reiser nous oblige à répéter nos éloges et à redire du tome II, soit de la « *Naturalis Philosophia* », tout le bien que nous avions dit de l' « *Ars Logica* ». Vraiment, entre les mains diligentes et expertes du P. Reiser, l'édition des « Œuvres complètes philosophiques » de Jean de Saint-Thomas n'aura pas traîné, car il nous promet, pour mai 1933, le troisième et dernier volume qui nous mettra en possession du « *De Anima* ». Une belle performance, dirions-nous, si le jargon du turf pouvait convenir aux accomplissements de l'esprit. Et cette célérité dans l'exécution n'a nui en rien à la perfection de l'œuvre.

L'éditeur a redoublé de soins et son édition paraît devoir dépasser pour le fini et la rigueur celle que ses collègues de Solesmes poursuivent en ce moment du « *Cursus Theologicus* » du même auteur. Si dans l' « *Ars Logica* » un œil exercé parvenait à dénicher de-ci, de-là, une coquille, j'avoue, à ma grande satisfaction, avoir échoué à en déceler dans la « *Naturalis Philosophia* ». Dans la préface du t. I, le P. Reiser s'est très nettement expliqué sur la méthode et les principes qu'il crut devoir suivre pour nous doter d'un texte rendant aussi exactement que possible la pensée d'un des interprètes les plus fidèles de saint Thomas. Il n'avait plus à reprendre ici cet exposé. Son avant-propos se borne à rendre compte au lecteur de la lacune que laisse dans la philosophie naturelle de Jean de Saint-Thomas la disparition de la II[e] partie, c'est-à-dire du «*De Coelo* », resté introuvable malgré toutes les recherches. Après tout ce que dit à ce sujet, le P. Reiser, il ne nous semble pas exclu que le dit traité n'ait jamais existé, à moins qu'on n'entende par ce nom des notes sommaires, destinées à soutenir et à guider un simple commentaire oral du texte d'Aristote. Le P. Reiser publie dans sa préface une lettre inédite de Jean de Saint-Thomas au P. Ridolfi, Maître Général de l'ordre Dominicain; elle le montre religieux très soumis et théologien très désireux d'informations précises touchant la « science moyenne » et les célèbres séances de la Congrégation « *De Auxiliis* ». Après avoir indiqué au lecteur les éditions auxquelles il emprunte le texte des auteurs étrangers allégués par le maître thomiste, le savant éditeur remercie ceux qui ont pris la peine de corriger les épreuves de son travail. Rarement, des remerciements auront été aussi mérités; l'édition est d'une correction peu commune. A moins qu'on ne mette au jour des manuscrits inconnus de celui que la rhétorique pompeuse de Ramirez appelle « la colonne des études » et un « véhicule de lumière » elle restera l'édition définitive. Tous ceux auxquels il est arrivé de maugréer sur quelque méchante édition de Jean de Saint-Thomas ne manqueront pas de féliciter et de remercier chaleureusement le R. P. Reiser.

François JANSEN, S. I.

C. Von Brockdorff. *Descartes und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre.* Coll. Kafka. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. IV. Die Philosophie der neueren. Zeit. 1. Band 16-17. Munich, Reinhardt, 1923, (20 × 14 cm.), 228 p.

M. von Brockdorff s'est appliqué à nous présenter le cartésianisme comme un phénomène d'ensemble, caractérisé par une mentalité commune, animé d'un même esprit, que lui infusa son fondateur, et qui se retrouve sous-jacent aux divergences même les plus accusées de ses représentants.

Pour mieux comprendre le cartésianisme, il fallait le replacer dans l'ensemble culturel de son époque. Parmi les influences subies, M. von Brockdorff souligne celle, décisive pour Descartes, de Montaigne, celle, très réelle, encore que désavouée, de la scolastique, et surtout le courant individualiste de la renaissance, avec sa curiosité si ouverte pour tout ce qui concerne la nature et l'homme, avec l'enthousiasme de ses chercheurs décidés et heureux, qui découvrirent des mondes et des sciences.

Pour ce qui est des influences exercées par le cartésianisme, M. von Brockdorff n'a peut-être pas réussi à les exposer toutes aussi bien qu'il l'aurait voulu. Nous faisons allusion au chapitre intitulé « Die neue Lehre im öffentlichen

Leben und in der Kunst », et au premier paragraphe du chapitre suivant : « Port Royal und die Pädagogik ». On a voulu trop dire en quelques pages, et qui trop embrasse mal étreint. Une brève mention de Racine et de l'*Art poétique* ne nous fait pas voir l'influence cartésienne dans le domaine de l'art. Sur Port Royal, on a entassé quelques bribes d'histoire, des détails arrachés à leur cadre, des échos mutilés de la controverse avec les jésuites, un raccourci déficient du système pédagogique, donnant de ce système et de la théologie de la grâce, qui en fut la principale inspiratrice, une image fausse à force d'être condensée. Hâtons-nous de dire qu'il ne s'agit ici que de quelques pages; dès les paragraphes suivants, sur la méthode et l'épistémologie d'Arnauld, l'auteur domine de nouveau son sujet.

Les systèmes philosophiques proprement dits sont exposés avec maîtrise. Ceux de Geulincx et de Malebranche tout particulièrement. Quant à celui de Descartes, sans vouloir déroger à la présentation d'ensemble, nous trouvons que dans le chapitre intitulé « Die Gottesüberzeugung » (pp. 37 et suiv.; cfr p. 70) l'auteur a outrepassé la pensée du philosophe, là où il lui fait dire que l'homme ne se pense que comme étroitement lié à l'unité de la conscience divine. On prête par là à Descartes une conception qui, s'il l'avait eue, l'aurait tiré de certains embarras et sauvé du cercle vicieux qui consiste à garantir nos idées claires et distinctes par la véracité de Dieu, et à prouver Dieu en partant de ces mêmes idées claires et distinctes. L'opinion, que M. von Brockdorff ne présente d'ailleurs que comme une vue personnelle, d'après laquelle l'occasionalisme n'a jamais existé comme système et n'est qu'un « Denkmotif » (p. 127), se base sur des considérations peu claires et dont nous ne parvenons pas à saisir la force probante. Peut-être cela provient-il du style souvent assez obscur de M. von Brockdorff, ce qui sans doute est dû à la richesse de sa pensée. Nous croyons pourtant qu'en philosophie on ne saurait s'exprimer avec trop de clarté. On peut regretter enfin que la bibliographie d'un livre traitant presqu'exclusivement de philosophes français, fasse à la littérature française, si abondante sur ce sujet, une place si minime. Le public philosophe allemand lui-même saurait gré à l'auteur de l'orienter sur les publications françaises.

J. Defever, s. i.

R. Hönigswald. *Hobbes und die Staatsphilosophie*. Coll. Kafka. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. iv. Die Philosophie der neueren. Zeit. i. Band 21. Munich, Reinhardt, 1924, (20 × 14 cm.), 208 p.

La plus grande partie de cet ouvrage est consacrée à l'étude de la philosophie de Hobbes, comme base de sa Politique. Un long chapitre préliminaire sur les fondements méthodiques de cette philosophie; puis la logique, une logique inspirée des mathématiques et qui est avant tout une théorie des relations; ensuite la philosophie de la nature, la psychologie, la pédagogie et l'éthique; enfin, appuyée à tout ce qui précède, la politique. Pour finir, on passe en revue, pour les comparer à Hobbes, tous les théoriciens de l'État depuis Thomas Morus jusqu'à Kant.

Nous avons affaire à une étude fouillée, à une interprétation serrée. Ce qui est le mieux mis en lumière, c'est bien la théorie de la connaissance, si originale, et, corrélativement, le vrai sens du naturalisme de Hobbes, que trop souvent on prend pour un matérialiste grossier.

Et pourtant ce livre est assez indigeste, et cela tient, semble-t-il, à sa composition. D'une part, on s'est tellement efforcé de montrer la liaison interne des idées de Hobbes, que d'un bout à l'autre on parle de tout à propos de tout; et, par ailleurs, l'exposé est mené de front avec l'interprétation et la discussion, si bien que tout est mêlé. Nulle part un aperçu d'ensemble de la doctrine proprement dite; il n'y a pas, comme dans les autres volumes de la collection Kafka, de subdivision des chapitres; du premier mot jusqu'au dernier tout est d'une coulée, sans point de repère où le lecteur puisse se rendre compte de ce qui est acquis et de ce qui ne l'est point encore.

Et malgré tout, ce livre est précieux, car il pénètre au fond de la pensée de Hobbes. — Sur la bibliographie une remarque analogue à celle que nous avons faite à propos du volume sur Descartes : si l'on excepte les éditions (souvent latines) de Hobbes, sur 43 livres renseignés, pas un seul n'est anglais.

J. Defever, s. i.

J. Segond. *La vie de Spinoza.* Paris, Perrin, 1933, (19×12 cm.), 232 p. Prix : 12 frs.

Histoire romancée de « Benoît de Spinoza » qui prétend nous restituer l'image du philosophe dans l'unité de sa vie et de sa pensée. S'aidant des récits de Colerus et de Lucas, M. Segond transpose en réalité intérieure les notations concrètes des premiers biographes. Mais c'est surtout l'œuvre du penseur qu'il utilise pour reconstruire cette vie passionnée, en découvrant, sous le voile des formules et de l'exégèse, l'expérience émouvante d'une âme et, sous les théorèmes glacés de l'*Éthique*, son inquiète ascension vers la Joie.

Jusqu'à quel point ce travail de double transposition rejoint-il la réalité... ? Mais, une fois admis le genre adopté et ce qu'il comporte d'artifice, on s'accordera pour louer, chez le nouveau biographe de Spinoza, le ton de ferveur discrète, une érudition avertie qui ne s'étale pas, et un souci d'élégance rarement en défaut.

M. Fiévez, s. i.

B. Alexander. *Spinoza.* Coll. Kafka. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. iv. Die Philosophie der neueren. Zeit. 1. Band 18. Munich, Reinhardt, 1923, (20×14 cm.), 180 p.

Il est peu de systèmes philosophiques qui soient sujets à des interprétations aussi divergentes, que celui de Spinoza. Ce n'est donc pas un mince mérite que d'en avoir condensé, en un petit volume, un exposé complet et pénétrant, qui discute brièvement et justifie toutes les positions qu'il adopte. L'ouvrage témoigne d'une grande familiarité avec les écrits que nous a laissés Spinoza, et avec l'immense bibliographie dont s'est grevé cet héritage. Un jugement sûr a présidé à l'exégèse et à la critique.

Une biographie succincte, écrite *con amore* et avec vénération pour le « saint laïc », et un choix bibliographique bien fait encadrent l'exposé de la doctrine. Dans cet exposé même les œuvres de Spinoza sont analysées une à une, par ordre chronologique; c'est méthodique, bien que, par une conséquence inévitable, certains problèmes se morcellent entre plusieurs chapitres. La question fort complexe des antécédents historiques est tranchée à bon escient et sans parti pris.

Pour M. Alexander la clé de voûte du système spinoziste est l'unité : unité de Dieu et du Monde, de la Pensée et de l'Étendue, de l'Être et de la Valeur,

du Connaître et de l'Agir; synthèse de deux tendances, panthéiste et individualiste, propres à son temps. Sans doute le dualisme — Dieu infini et individu fini, a priori et expérience — qui se trouve, d'une manière ou de l'autre, à l'origine de toute pensée humaine, et auquel Spinoza se réfère consciemment, ne s'est finalement pas laissé réduire à un système parfaitement rationnel, malgré un effort de logique gigantesque et unique dans l'histoire de la philosophie; et M. Alexander s'applique à plusieurs reprises à mettre bien à découvert l'hiatus dans la déduction des modes finis aussi bien que dans l'ascension de l'esprit humain vers l'intuition. Mais il reste que chacun des deux termes de la dualité ne prend de sens, « Deutung », que dans leur synthèse; et celle-ci leur est finalement assurée chez Spinoza par l'intuition à laquelle aboutit l'*Éthique*. C'est le besoin d'unité de la pensée humaine qui a produit ce système. Tel est bien le point de vue de M. Alexander, et il nous paraît exact; peut-être aurait-il pu être présenté de manière à donner plus de relief à l'idée de nécessité, qui, elle aussi, est capitale dans le système, au témoignage de Spinoza lui-même.

Mais, tel quel, il fournit à la plupart des questions controversées une bonne solution. Sans pouvoir entrer ici dans les détails, signalons la façon heureuse dont elle permet d'atténuer au moins l'antinomie de l'unique substance identifiée avec un nombre infini d'attributs distincts. A partir de là s'explique également comment logiquement l'Étendue devait devenir un attribut divin parallèle à la Pensée, et comment, en fin de compte, ce parallélisme devait être dépassé au profit de la Pensée. Tout le rôle de l'Étendue-attribut, « point de cristallisation de tout le système », et qui enveloppe et caractérise l'immanence spinoziste, est particulièrement bien analysé, peut-être avec un grain d'exagération et de pathétique (p. 49).

Parmi les paragraphes les mieux réussis, il faut nommer celui sur l'Esprit humain, et surtout celui sur la doctrine des affections. Dans cette dernière, M. Alexander voit avec raison un chef-d'œuvre; il signale la richesse d'observation psychologique qu'elle renferme, et souligne l'émotion qu'elle trahit, de la part de Spinoza, sous son apparence objective et géométrique. Intéressante est tout spécialement la comparaison avec la théorie de Freud, comparaison que l'auteur a poursuivie dans un article, « Spinoza und die Psychoanalyse », paru dans le *Chronicon Spinozanum*, V, 1927, pp. 96 ss. A signaler également, pour leur justesse, les remarques sur la rédaction géométrique de l'*Éthique* (pp. 71-73), la discussion de la notion d'essence (pp. 76-80), la réfutation de l'opinion fort répandue du mysticisme de Spinoza (pp. 141-144).

Par contre, nous ne concevons pas comment on puisse soutenir que la théorie spinoziste des trois degrés de connaissance n'a pas varié (p. 54); les variations sont au contraire notables. — M. Alexander n'a pas saisi, semble-t-il, le rapport que la notion d'attribut, sans se réduire à un simple mode subjectif de notre pensée, soutient avec les exigences rationnelles de l'entendement (pp. 81 à 83; voir là dessus Delbos, *Le Spinozisme*, 1926, p. 49). Ce rapport fait tomber les objections soulevées contre le nombre infini des attributs, dont deux seulement nous sont connus (cfr. pp. 31-32). — C'est pour une raison bien ténue que M. Alexander rejette l'identification, de plus en plus admise, des *res fixae et aeternae* avec les modes infinis; il se trouve par là entraîné à

des discussions compliquées (pp. 95-96), et sa théorie de l'immortalité spinoziste en est gênée (p. 136). — Ailleurs nous lisons que Descartes le premier découvrit que la substance ne se reconnaît qu'à travers les accidents, objets de la perception sensible (p. 73). Nous laissons à M. Alexander cette affirmation pour compte. — Grand admirateur, et à juste titre, de l'élévation morale de Spinoza, M. Alexander exagère pourtant beaucoup, lorsqu'il juge l'*Éthique* de même niveau que l'Évangile (p. 130); et lorsqu'il insinue, un peu naïvement, que Spinoza est seul à avoir accompli la perfection de l'Évangile, et assure que jamais l'on n'eut le spectacle d'une harmonie aussi complète entre la doctrine et la vie d'un homme (p. 150); et encore lorsqu'il s'étonne (p. 13) de cette affirmation d'un connaisseur, que le dix-septième siècle nous offre bien une centaine de personnalités qui, en élévation morale, égalèrent ou surpassèrent Spinoza. — Qu'on nous permette enfin de faire remarquer que dans le premier chapitre une série de noms propres hollandais sont fautivement orthographiés.

Ces critiques, à peine évitables en pareille matière, ne veulent en rien diminuer la valeur et le mérite très grands du livre de M. Alexander.

J. Defever, s. i.

G. Stammler. *Leibniz.* Coll. Kafka. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. iv. Die Philosophie der neueren. Zeit. i. Band 19. Munich, Reinhardt, 1930, (20 × 14 cm.), 184 p.

Un petit livre très bien fait. Un spécimen réussi de la « *Stilgeschichtliche Methode* ». Leibniz, représentant type du baroque allemand dans son harmonie universelle : telle est sa conclusion. Et l'on y arrive sans la moindre tension, comme au résultat que l'on n'a pas recherché et qui s'impose par l'évidence même de l'exposé objectif dont il découle.

On laisse se dérouler d'abord à nos yeux la vie du philosophe, avec son activité littéraire et scientifique fabuleuse, avec ses inventions géniales, avec la faillite fatale de tous ses projets. C'est cette note tragique sous-entendue à un récit tout objectif et très sobre, jointe à la mise en lumière de la psychologie mentale de Leibniz, qui nous rend ce récit si captivant.

Dans l'exposé des doctrines, tout fait cependant de clarté et de méthode, cet attrait continue à s'exercer, sans doute parce que la personne de Leibniz, par un heureux choix de citations, ne quitte pas notre horizon, et parce que l'auteur a su nous présenter chacun des multiples domaines où travailla ce génie universel dans sa liaison vivante avec l'ensemble. C'est ainsi que nous parcourons le droit et la politique, les sciences naturelles et la technique, la mathématique et la logique — double champ de ses plus glorieuses découvertes, — la linguistique, l'histoire qui fut le toument de sa vie. Par la méthode et les principes inspirateurs du travail de Leibniz dans toutes ces branches, nous sommes déjà sur la voie de sa métaphysique.

Et nous voilà au couronnement de la pensée de Leibniz. Ici l'exposé, fort ramassé, d'une lucidité parfaite, se groupe autour de trois centres : la monade, l'harmonie préétablie, Dieu. L'harmonie préétablie est bien l'idée culminante de Leibniz, la clef et de sa philosophie et de sa pensée tout entière, l'harmonie d'une multiplicité de substances diverses et indépendantes, et l'harmonie d'une multiplicité de branches autonomes du savoir. Cette double multiplicité

ne se résout pas en monisme, ni ne s'organise en « tout »; et cependant elle ne renferme aucune contrariété, toutes ses dissonances se résolvent en un parfait accord : telle l'harmonie qui caractérise le style baroque.

L'ouvrage est pourvu d'une table des matières détaillée et d'un bon tableau synchronique de la vie et des écrits de Leibniz. J. DEFEVER, S. I.

L. Le Chevallier. *La morale de Leibniz.* Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1933, (23 × 14 cm.), 226 p. Prix : 25 frs.

Les idées morales de Leibniz semblent avoir moins retenu l'attention que certaines autres parties de sa philosophie, peut-être plus originales. Elles présentent cependant un très grand intérêt, comme le montre le présent ouvrage, où M. Le Chevallier expose la morale de Leibniz, en la remettant dans le cadre de l'ensemble de sa philosophie.

La philosophie de Leibniz est un dynamisme substantiel; tout être implique une force, principe d'activité, et aussi une finalité, les finalités particulières convergeant vers la finalité universelle, qui est la réalisation de la perfection de l'ensemble. La loi morale n'est pas autre chose, pour Leibniz, que la nécessité, clairement perçue et librement consentie, d'adapter tous ses actes à la réalisation de cet idéal de perfection.

M. Le Chevallier expose longuement comment Leibniz conçoit la conciliation de la liberté avec le déterminisme universel, et aussi avec le choix nécessaire du plus grand bien; les divers textes qu'il apporte montrent clairement que, pour Leibniz, cette double nécessité n'est nullement incompatible avec la liberté.

On regrette un peu que M. Le Chevallier n'ait pas cherché à montrer comment s'explique, malgré le déterminisme psychologique, le mal moral volontaire. De même, il ne donne pas le relief qu'ils méritent aux aspects sociaux de la morale leibnizienne, qui résultent de la nature du microcosme et du macrocosme, et qui font de l'idéal moral qu'elle propose une synthèse fort originale d'individualisme et d'universalisme, dans laquelle la perfection des parties a la même valeur absolue que celle du tout.

ED. BRISBOIS, S. I.

R. Reininger. *Locke, Berkeley, Hume.* Coll. Kafka. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. IV. Die Philosophie der neueren. Zeit. I. Band 22-23. Munich, Reinhardt, 1922, (20 × 14 cm.), 212 p.

Excellente monographie. Les trois philosophes anglais nous sont présentés, dans leurs doctrines respectives comme dans leur succession historique, d'une manière que l'on serait tenté de dire parfaite. C'est un vrai plaisir de lire cela. Méthode, précision dans l'analyse, relief des résumés, sûreté de l'appréciation, rien n'y manque.

Inutile, croyons-nous, d'entrer ici dans les détails. Nous nous contenterons de signaler l'appréciation sur Hume (pp. 199 ss.), où M. Reininger montre si bien l'inconséquence finale de cet empirisme si conséquent : après avoir, avec une logique implacable, réduit toute certitude à l'expérience du phénomène, il n'a pas su rendre compte du principe de cette réduction elle-même, avec tout ce que tacitement il présuppose.

Nous ne pouvons pourtant omettre une critique : en exposant les vues, toutes faites de scepticisme, de Hume sur la religion et son origine « historique », M. Reininger laisse très nettement percer des idées personnelles que nous ne pouvons admettre, et qui sont beaucoup moins en accord avec la science qu'il ne semble le croire. J. DEFEVER, S. I.

D. Bartling. *De structuur van het Aesthetisch a priori bij Kant. Inleiding tot de « Kritik der Aesthetischen Urteilskraft ».* Uitgave van het Gen. voor Critische Philosophie, nr 3. Assen, Van Gorcum, 1931, (25 × 16 cm.), 102 p. Prix : 2,90 fl.

Après avoir défini dans un premier chapitre la méthode transcendantale qui fait l'originalité du kantisme en face des philosophies rationalistes et empiristes, M. Bartling analyse fort nettement la structure du jugement esthétique, passe ensuite à l'examen de sa valeur et de son universalité, et détermine enfin la nature de son a priori.

Cet exposé plaît surtout par sa méthode rigoureuse et sa grande clarté. Les réflexions suggestives qu'on y rencontre fréquemment témoignent d'une intelligence fort pénétrante de l'illustre critique. Nous ne partageons cependant pas en tout point l'interprétation qu'en propose l'auteur. Il nous semble accorder trop peu d'attention au caractère *problématique* des idées de la raison pure. Nous ne ferions pas nôtre le reproche, adressé à Kant, de vouloir jeter, de la nature à la liberté, le pont de la « faculté de juger ». Nous ne pensons pas que cela révèle une infidélité à la méthode critique, ni que l'illégitimité de pareille tentative condamne le primat de la raison pratique.

On ne regrettera pas que souvent M. Bartling ne prenne pas position entre les différentes explications qu'il présente de la méthode transcendantale, de la théorie kantienne de la connaissance, etc. : le vrai mérite d'une introduction est de ne point forcer le lecteur à prendre parti avant de s'être formé un jugement personnel. A. HAYEN, S. I.

J. Poisson. *Le romantisme social de Lamennais. Essai sur la Métaphysique des deux sociétés (1833-1854).* Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris, Vrin, 1932, (23 × 14 cm.), 472 p. Prix : 40 fr.

Les deux phases successives de la vie et de la pensée de Lamennais sont bien ce qu'il y a, à première vue, de plus violemment opposé. Sous cette opposition d'aspect, il y a cependant une véritable unité latente, comme le montre avec beaucoup de pénétration M. Poisson. Une même conviction profonde anime et unit, en les expliquant, les deux tronçons de cette vie si tragiquement brisée : la croyance en une religion universelle, dont le but est d'unir les hommes entre eux pour les unir à Dieu. Ce n'est qu'après avoir tenté un accord entre la religion de sa jeunesse et la politique de son pays, que, renonçant à l'une et à l'autre, Lamennais exposa ce qu'était selon lui la véritable religion et la véritable politique : vaste synthèse qui ne manque certes pas de grandeur, et que M. Poisson expose longuement dans la seconde partie de son ouvrage. Cette étude éclaire d'un jour nouveau la pensée du solitaire de la Chesnaye. Elle en fait apparaître les faiblesses, sans doute : ce breton rêveur et obstiné fut surtout un individualiste incapable de se plier à aucune discipline, à celle

des faits moins qu'à toute autre; ce fut aussi un optimiste, que n'arrêtait aucune contradiction, que ne décourageait aucun échec; il voulait le bonheur de tous, et ne le croyait réalisable que par le maximum de liberté pour chacun : c'est pourquoi, rejetant toute autorité humaine, il ne veut se soumettre qu'à Dieu : *Illo solo dominante liberrimus*. Mais, malgré ces faiblesses, on ne peut se défendre d'éprouver, comme l'auteur lui-même, un sentiment de sympathie, mêlée de tristesse, devant l'indéniable élévation de pensée de cette âme de prêtre, que, malheureusement, son orgueil a perdu. Ed. BRISBOIS, s. i.

J. Walz. *La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance*. Paris, Éditions Rieder, 1932, (23 × 14 cm.), 568 p. Prix : 40 frs.

Ce recueil de lettres offre cet intérêt qu'il permet de suivre sans peine l'évolution psychologique de Nietzsche. Leur choix, sous ce rapport, est des plus judicieux et réglé par la fin biographique que le collectionneur avait en vue. Celui-ci a pris soin du reste de les classer sous trois rubriques principales : *L'Étudiant — Le Professeur — Le Philosophe errant*. Entre les lettres, il a intercalé de brèves notes dues à sa plume et imprimées en italiques; elles permettent de mieux saisir parfois la portée d'une lettre et toujours, ce qui est heureux, de renouer le fil interrompu de leur suite morale. Toute l'édition peut passer pour un modèle de présentation. On appréciera, en dehors du « Sommaire des lettres », si pratique, la substantielle « Préface biographique ». Elle dispense de lire les biographies prolixes de Me Foerster-Nietzsche. Nous y relèverions les pages curieuses traitant des « Relations féminines » et des « Amitiés » de Nietzsche. Quant aux lettres elles-mêmes, Nietzsche y parle surtout de Nietzsche. On l'y voit s'y enfonçant de plus en plus en lui-même et l'on a peine à se défendre de l'impression, malgré les dénégations généreuses de M. Walz, qu'on a affaire à un psychopathe d'exceptionnelles dimensions. L'homme, au total, nous paraît mériter plus de pitié que de sympathie. Ses perpétuelles outrances fatiguent quand elles n'irritent pas l'homme de sens rassis. Nous ne dirons rien de ses diatribes furieuses contre le christianisme; Nietzsche, du véritable christianisme, n'a jamais connu que son ombre chinoise, le protestantisme. Son égoïsme rarement endormi et facilement intumescent étonne et repousse l'âme capable de dévouement. Il lui arrivait d'être mufle, par l'oubli des convenances les plus élémentaires. Voyez son ahurissante lettre à Melle Trampedach (n. 85). La vie de Nietzsche est tissée de brouilles : brouille avec Lou Salomé, brouille avec Wagner, la plus éclatante de toutes après de tels feux d'amitié, brouille avec son entourage, son siècle, avec l'existence, celle-là presque perpétuelle, brouille avec lui-même jusqu'à l'heure tragique où il sombre dans la folie. Pauvre Zarathoustra! François JANSEN, s. i.

L. Vialle. *Détresses de Nietzsche*. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1932, (23 × 14 cm.), VIII-156 p. Prix : 20 frs.

Il ne serait pas exact de dire que ce livre raconte l'histoire « intérieure » de Nietzsche. Du moins, l'expression trahirait-elle la fin que s'est proposée l'auteur. Pour M. Louis Vialle, Nietzsche est avant tout un « document psychologique » destiné à « illustrer » sa théorie personnelle sur la psychologie du « divertissement ». Dès lors, ce qui dans les idées de Nietzsche intéresse l'auteur, ce n'est pas leur valeur de vérité, ce sont les ressources de « délivrance » que

successivement elles offrirent à un déséquilibré physique, en même temps doué, pour son malheur, de la lucidité intellectuelle la plus extraordinaire, d'une sorte de perspicacité implacable et féroce. Le fait est cependant que l'analyse très fouillée de M. Vialle nous laisse assister à ce qu'on pourrait appeler les migrations spirituelles successives de Frédéric Nietzsche : d'un paradis d'idées à un autre, et pour cette âme, sans cesse occupée à se tarauder elle-même, par un désespéré besoin de sincérité, en révolte incessante contre les ruses de la sensibilité propre, chaque construction idéale ne pourra jamais être qu'un abri provisoire. La vie n'est-elle pas « ce qui doit toujours se surmonter soi-même ». Nietzsche émigrera donc de la pitié schopenhauérienne à la « Rédemption esthétique », du culte glacé de la « connaissance pure » jusqu'au rêve du « Surhumain », celui qui vivra « par delà le Bien et le Mal », celui-ci étant lui-même et malgré tout destiné à se dissiper dans « l'éternel retour » qui par degrés doit ramener « toute la médiocre humanité ». « Il reviendra éternellement, l'homme petit! » L'analyse est poussée à fond; le talent de l'écrivain flagrant, si j'ose dire; les cinq chapitres qui ferment les cent cinquante-deux pages se lisent avec un intérêt qui, pas un instant, ne fléchit. C'est une réussite, et brillante! J'allais me permettre une critique, quand je m'aperçus que l'auteur par son point de vue m'avait ôté à l'avance le droit de la faire. « Je citerai donc un passage seulement, en lui-même assez sévère pour le « Défenseur de Dionysos contre le Crucifié » : Nietzsche, écrit M. Vialle, n'est jamais intervenu de sa personne dans les aventures de la vie active et périlleuse; il s'est jusqu'au bout tenu à l'écart du combat, dans sa solitude de poète qui se borne à évoquer des *fictions* hautaines... » (p. 126).

Ce jugement est aussi sévère qu'il est vrai. Nietzsche, le type même du pur intellectuel démolisseur! Dans la sympathie qu'il lui arrive d'inspirer, il y a toujours quelque « pitié ». François JANSEN, S. I.

M. Blondel. *Léon Ollé-Laprune*. Coll. « Les maîtres d'une génération ». Paris, Bloud et Gay, 1932, (19 × 14 cm.), 154 p.

Parmi tant de biographies qui se bornent à dessiner d'une pensée et d'une vie, les contours extérieurs, l'étude de M. M. Blondel sur Ollé-Laprune, restera un chef-d'œuvre d'intelligence et de vérité.

Ici, point de méthode artificielle où l'ordre chronologique est le lien le plus apparent des événements de la vie, où le caractère de l'homme est soumis à une vivisection meurtrière, les chapitres en offrant successivement les traits les plus saillants, les vertus les plus éminentes. Non. C'est la vie même qui nous révèle l'homme qu'elle a formé; c'est l'action intellectuelle morale et toute spirituelle de l'homme qui nous fait comprendre, en ses réactions toutes vitales, la beauté, la bonté de sa vie.

Le « secret » de cette beauté et de cette bonté, c'est que, vivant en un siècle où tant de prétendus affranchissements — qu'on les nomme positivisme ou rationalisme — n'étaient en réalité que des barrières, Ollé-Laprune a trouvé dans sa foi, dans l'intensité de sa vie intérieure, la vérité qui délivre, et que son « adhésion toujours attentive à celui qu'il appelait avec saint Augustin le Maître intérieur » (p. 39), faisait « de tout l'homme qu'il portait en lui un instrument de complète vérité » (p. 40).

Et comment s'efforcer toujours vers cette complète vérité dont la recherche

fut vraiment « l'unité originale de la vie, de la méthode et de la doctrine » d'Ollé-Laprune ? C'est ici que nous touchons à la manière personnelle et tout efficace du philosophe et du croyant. Il ne s'agit pas simplement « d'atteindre et de prouver l'être en tant que vrai, *ut verum*, il faut encore quand on l'a touché par la pointe de la démonstration spéculative en pénétrer la richesse, en égaler davantage le contenu, le voir, le vouloir et l'épouser comme bon, *ut bonum*. Bien plus, on ne peut l'affirmer réellement par l'esprit sans déjà « par la prière naturelle de l'attention et par l'accueil de la bonne volonté en accepter la présence réelle, même avant de savoir distinctement ce qu'il est... » (p. 65). Une telle attitude d'âme, parce qu'elle bannit toute étroitesse d'esprit et de cœur et possède le secret de s'intéresser à toutes choses, comme la Bonté même dont elle rayonne l'amour, s'épanouit infailliblement en une action clairvoyante et conquérante.

Rien d'étonnant donc à ce que, dans les questions sociales et politiques, Ollé-Laprune ait deviné par cet instinct de l'âme chrétienne que saint Paul appelait « sensus Christi », les grandes directives de l'Église. Ce philosophe, maître d'une génération, mais dont l'influence s'étendra bien au delà de ses disciples immédiats, ce catholique tout dévoué au Saint-Siège, nous devons remercier M. Maurice Blondel de nous l'avoir rendu tout proche grâce à son étude si pénétrante et si nuancée, si vivante et si vraie.

F. Taymans, s. i.

P. Archambault. *George Fonsegrive.* Les Maîtres d'une génération. Paris, Bloud et Gay, 1932, (19 × 14 cm.), 150 p. Prix : 12 frs.

M. P. Archambault a retracé avec une chaude sympathie et aussi un sens critique très nuancé, les grands traits de la physionomie intellectuelle, morale et religieuse de George Fonsegrive. Il marque justement son influence comme philosophe, qui fut due plutôt aux remarquables qualités pédagogiques du maître, qu'à la profondeur ou à l'originalité du penseur. Le rayonnement de ses romans sociaux fut immense et bienfaisant, et on ne dira jamais assez tout ce que les *Lettres d'un Curé de campagne* et *Le fils de l'Esprit* ont suscité de pensées généreuses et de magnifiques enthousiasmes parmi l'élite de la jeunesse française. Son influence fut considérable aussi, comme directeur de *La Quinzaine*, sur le renouveau de la pensée religieuse française qui marqua le début du siècle; il faut reconnaître cependant que le théoricien de l'apologétique, que fut Fonsegrive, laisse parfois voir des hésitations et des oscillations un peu déconcertantes, dans son effort pour unir les éléments vivants de la tradition avec les apports nouveaux de la philosophie.

Comme le note, en conclusion, M. Archambault, toute cette activité, qui fut celle d'un grand chrétien et d'un grand cœur, a été pénétrée d'une confiance rayonnante dans la vie et dans la vérité, c'est elle qui en explique la fécondité.

Ed. Brisbois, s. i.

A. Pallière. *Bergson et le Judaïsme.* Paris, Alcan, 1933, (19 × 14 cm.), 44 p.

Cette conférence lue, en décembre dernier devant l'Association « Chema Israël » à Paris, répond à la question que maints juifs, paraît-il, se sont posée après la lecture des « Deux Sources » : Cette œuvre ne contredit-elle pas l'idéal religieux juif ? Bergson dont les ascendants sont juifs ne consacre que 40

lignes aux prophètes d'Israël, dans un livre qui compte près de 400 pages et qui exalte la religion chrétienne. On comprend le dépit, on devine l'émoi des fidèles de la synagogue.

Le livre de Bergson, répond M. Pallière, sera pour l'âme juive une consécration de sa foi et de son idéal. En effet, la religion d'Israël repose non sur un système philosophique, mais sur un fait : la révélation de Dieu au peuple juif. Or, la vraie connaissance de Dieu, nous dit Bergson, est à chercher dans l'expérience. « Les Deux Sources » s'insurge contre la suprématie du Dieu des philosophes. De plus, la vraie religion, c'est la religion dynamique, la religion où Dieu se montre sans cesse agissant par amour. Telle est bien la religion d'Israël. Son Dieu créateur et protecteur des hommes, appelle ceux-ci à une perfection toujours plus grande d'amour. « Les Deux Sources » est donc un ouvrage qui répond, en dépit des intentions de son auteur, à l'idéal juif.

Et M. Pallière de conclure : « Dans cet ouvrage, le philosophe n'a pas un mot pour la religion qui fut celle de ses ancêtres. Cependant il lui parle d'un bout à l'autre du volume : il lui dit : Si tu veux vivre et te rénover ne demeure pas figée dans la forme statique qui répondait à un état social déjà en grande partie périmé; remonte à la source où ont puisé tes révélateurs, tes prophètes et tes saints, chez qui l'Esprit a soufflé les animant de sa flamme éternelle; là est ton salut, là est ton avenir » (p. 44).

A moins que Bergson, en face du christianisme qui transforme en activant la religion des prophètes, ne choisisse de préférence au perpétuel « tu l'auras » du judaïsme, le « tiens » qui nous est providentiellement offert.

F. TAYMANS, S. I.

ART CHRÉTIEN

P. Maranget. *Jésus-Christ dans les peintures des Catacombes.* Paris, Éditions Dillen, 1932, (19×14 cm.), 70 p., 32 planches illustrées. Prix : 10 frs.

Ce beau livre se recommande par la compétence de l'auteur en matière d'archéologie chrétienne en même temps que par sa présentation vraiment artistique. C'est toute une christologie des premiers siècles du christianisme que M. Maranget nous livre dans cette interprétation aussi pénétrante qu'objective des principaux vestiges des catacombes romaines; on y perçoit « un écho sûr et sincère des croyances, des pensées, des affections, des espérances, de toute la mentalité religieuse de l'Église naissante, au sujet de la personne du Christ. Tour à tour, il étudie les images de la Vierge et de l'Enfant, les miracles de Jésus, l'entretien avec la Samaritaine; il insiste davantage sur les représentations symboliques du Bon Pasteur, d'Orphée et du Poisson dont il nous découvre la profonde valeur apologétique. Tout cet excellent commentaire est accompagné d'anciens textes nombreux ainsi que d'une abondante et riche illustration.

G. LAURENT, S. I.

O. A. Erich. *Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst.* Kunstwissenschaftliche Studien. Band VIII. Berlin, Deutscher Kunstverlag, 1931, (25×18 cm.), 120 p. Prix : 10 Mk.

L'auteur nous présente une étude fouillée de la représentation du démon dans l'iconographie chrétienne. La monographie se divise en deux parties :

1. Représentation du démon comme détail d'une scène d'ensemble où il figure Les scènes principales sont : la descente aux enfers où l'enluminure byzantine a été influencée par l'évangile apocryphe de Nicodème et les Actes de Pilate; le jugement dernier avec Satan le dévoreur d'âmes; la triple tentation du Christ où le démon prend la figure d'un beau jeune homme, puis d'un mendiant, enfin revêt les traits les plus hideux; l'expulsion des démons à Gérasa au type d'ombres trahissant l'influence de l'iconographie grecque; la tentation de saint Antoine avec sa figuration allant de la séduction, à l'horrible et au fantastique.

L'auteur recherche dans une 2e partie à déterminer la figuration propre à chaque époque. Type à chevelure hérissée, influencé par l'art grec (Héraclès, Gorgone) pour l'époque carolingienne, prédominance des formes animales au XIIe siècle; type composite au XIVe siècle en Italie et en France et enfin le type fantaisiste et burlesque. Il trouve plus d'originalité dans la figuration chez les peuples germaniques que chez les latins. A. DEBIL, S. I.

F. Courtoy et J. Schmitz. *Mémorial de l'Exposition des Trésors d'Art, Namur 1930.* In-4°, 52 p., 40 planches en phototypie. Namur, Wesmael Charlier, 1932. Prix : 100 frs.

Quarante planches excellemment reproduites par la maison E. Thill de Bruxelles offrent, sous élégant portefeuille, les maîtresses pièces qui figurèrent à l'exposition d'art religieux à Namur, en 1930. Les auteurs, organisateurs de cette intéressante manifestation d'art régional, donnent de chacune des pièces reproduites un bref commentaire descriptif et historique qu'ils complètent par une bibliographie sommaire de chaque sujet. L'introduction générale est une synthèse intéressante de la vie des arts au pays de Namur à travers les siècles et un chapitre essentiel pour une histoire de l'orfèvrerie et de la batterie du métal en Belgique. Parmi les idées suggestives qui abondent dans ces pages riches d'une érudition parfaitement assimilée et agréables à lire, il en est une qui nous paraît devoir lancer les historiens de l'art sur une piste bien intéressante : celle qui dégage de l'œuvre du F. Hugo d'Oignies et des orfèvres de son école les caractéristiques d'une sensibilité « sambrienne ». Joignant les axes fluviaux, S-N, des arts scaldien et mosan, un axe d'influence W-E, de Tournai à Dinant, a combiné dès le premier tiers du XIIIe siècle, l'art des deux fleuves en une synthèse nouvelle où les influences gothiques françaises sont très marquées. M. Fernand Courtoy nous donnera là-dessus des précisions dans l'ouvrage qu'il prépare sur le F. Hugo et son école, ouvrage que nous attendons avec impatience, mis en appétit par l'intérêt même de son introduction au présent mémorial. JOS. STREIGNART, S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*